رشيد الخَيُّون

لا إِسلام بلا مَذاهب

و

طرُوسٌ أُخر مِن التُّراث

في الفِكر والاجتماع والسِّياسة

الكتاب: **لا إسلام بلا مذاهب وطروس أُخرى من التراث**

المؤلف: **رشيد الخيُّون**

التصنيف: **فكر ودين**

الناشر: **مدارك** إبداع، نشر، ترجمة وتعريب

الطبعة الأولى: فبراير (شباط) 2011

الطبعة الثانية: يوليو (تموز) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-09-2

الكتاب متوفر على الإنترنت:
مكتبة نيل وفرات. كوم
www.nwf.com



Tel.: 00961 1 282075 - Fax: 00961 1 282074
Gharios Center. Forn Elchebbak. Beirut - Lebanon
www.mdrek.com - read@mdrek.com
P. O. Box: 50074 Forn Elchebbak - Lebanon
سنتر غاريوس، الطابق الرابع، فرن الشباك، بيروت - لبنان

قال أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ):

«اختلف النَّاس بعد نبيهم ﷺ، في أشياءٍ كثيرةٍ ضَلَّلَ فيها بعضهم بعضاً، وبرئَ بعضهم مِن بعضٍ فصاروا فُرقاً متابينين، وأحزاباً مشتتين، إلا أن الإِسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»

(مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 1 - 2)

خطبة الكتاب

الكتاب بمجمله عبارة عن طُرُوسٍ كتبت بفترات متفاوتة، ونشر عدد منها، وبهذا العنوان من قبل، لكنه في هذه الطبعة بدا مختلفاً تماماً، من ناحية التنقيحات، وإضافة الطُّروس، ومنها طِرس إسلام بلا مذاهب، الذي حرصنا أن يكون عنوان الكتاب، وفكرة الطِّرس الأساسية هو لفْتُ النَّظر إلى أن إسلاماً بلا مذاهب لا وجود له، ومنه تفرع إلى أساليب المؤرخين في كتاب التَّاريخ الملِّي والنِّحلي.

فما زال الإسلام، أو الفقه الإسلامي، يهيمن على الحياة الاجتماعية، ويُراد له الهيمنة على الحياة السياسية أيضاً، ولا بد أنه سيواصل الافتراق؛ لأن القضية قضية مواجهة بين الثوابت والمتغيرات، اقصد بين ثوابت الدِّين ومتغيرات الحياة، ولا أجد في صلاحية الإسلام لكلِّ زمان ومكان إلا بحدود أن يبقى ديناً بلا سياسة وبلا حكومة، مثلما يريد أهل الإسلام السياسي عامةً. فأمر الافتراق أمر حياتي، وليس هناك دين أو فكر أو مذهب سياسي يبقى موحداً مع جريان الزَّمن من حوله، وما هي العدالة بوصم فرقة من الفرق غيرها بمقالة الفِرقة النَّاجية.

بعد طِرس لا إسلام بلا مذاهب، أو تاريخ الافتراق، يأتي ما هو أكثر إشكالية وأكثر حضوراً في الواقع، ألا وهو الدَّعوة، القائمة على قدم وساق، إلى الدَّولة الدِّينية، التي تلوِّح بها الجماعات الإسلامية المتشددة بين فترة وأخرى، وقد أعلنتها على أرض الرافدين تحت

عنوان: «دولة العراق الإسلامية»! وقدمتها حلّاً لمعضلات الحاضر، واضعة كل رأي مخالف في خانة الإلحاد، وما العلمانية لديها سوى نفي وجود الله، وليس الفصل بين الدِّين والدَّولة. لذا اضطر بعض علماء الدِّين، ممَّنْ يؤمنون بفصل الدِّين عن الدَّولة، إلى التَّسليم للأمر الواقع، وإعلان ما سمّوه بالعلمانية المؤمنة.

تبنَّت تلك الدولة في مختلف مراحلها، وعلى تنوعها الديني، القسوة والعنف ضد المجتمع؛ أي: العنف باسم الله، وهذا ما حدث بأوروبا عندما كانت الكنيسة على رأس السلطة، وبعدها جاءت التجربة الإسلامية السياسية في ظل الخلافة، وهذا ما تمارسه الجماعات السلفية وهي تنافح من أجل السلطة.

عالج أحد طُرُوس الكتاب قضية حساسة، يعيشها العالم في الشَّرق والغرب، على السَّواء، بخوف وفزع، ألا وهي قضية الانتحار والانتحاريين، ليس يأساً من الحياة وخلاصاً من تكاليفها بل طمعاً في الجنَّة، وهذا ما كانت عليه القلاع النِّزارية والتي عُرِّف أصحابها خطأً بالحشاشين نسبة إلى المخدر المعروف، وهم الجماعات التي أرعبت العالم بخناجرها، مثلما هو مرعوب اليوم.

قد يعترض معترض قائلاً: إن تلك الجماعات لم تكن تمتلك الدِّيناميت أو المواد النَّاسفة فكيف وصفت بالانتحارية؟! نعم، هناك ما يدلل على أنها انتحارية، وإن لم تمتلك تلك المواد! وهو أن مقاتليها كانوا يسعون إلى ضحيتهم ثم ينتظرون موتهم، هذا ما حصل مع قتلة الوزير نِظام المُلك، والخليفة العباسي وغيرهما.

ومن طُرُوس الكتاب ما تعلق بالمعاملة بين الحاكم والمحكوم، وما خصَّ تقديم العدل على الإيمان، جاء ذلك في فتوى الفقيه ابن طاوس عندما أراد هولاكو خان تحديد موقفه وكيف يستمر حاكماً ببلاد الإسلام، وهو غير المسلم الذي يحكم غير ملته، وقد ظل

المغول بعده حوالى ثلاثة عقود على ديانتهم السابقة. وكانت مناسبة أن يدخل مذهب ابن طاوس، وهو الشيعي، إلى المدرسة المستنصرية (تأسست 631هـ). فلم يعن هولاكو بالخلاف المذهبي أو الطائفي بين المسلمين، بقدر ما عناه استتباب الأمر له، والأفضل أن يتحقق العدل بين المذاهب المختلفة.

قدم الكتاب في أحد طُروسه قراءة لأول خصام كبير تفرع في ما بعد إلى فِرق ومذاهب، ألا وهو الخصام والحرب ما بين الخلافة ومَنْ عُرف بالخوارج، الذين انتهوا إلى وجود فِرقة أو مذهب اتسم بالاعتدال. وتأكيداً لفسحة الماضي، وأصالة الفكر، بمدينة تُعد اليوم شبه مدينة وكانت حاضرة، يأتي طِرس «تفاحة المعتزلة»، وهي التُّفاحة التي استخدمها إسحق نيوتن نفسها بعد دهر طويل، ولغرض واحد هو محاولة كشف الجاذبية، إلا أن نيوتن اكتشفها وهم حاموا حولها، ولكلٍّ زمن أدواته.

هناك إشكاليات في تاريخنا سببتها المواقف الطائفية، أو الكراهية الشخصية، لذا عالج الفصل الخاص بابن العلقمي قضية اجتياح بغداد من قبل المغول، وتفاصيل ما جرى بين هولاكو والخليفة العباسي، وهي محاولة لإعادة قراءة التاريخ، وإنصاف شخصية مثقفة وحكيمة مثل الوزير ابن العلقمي، بعيداً عن الشَّحن الطَّائفي، ومحاولات ملء التاريخ بالأخبار الملفقة.

يتقدم على هذا الطِرس طُروس أُخر تناولت شخصيات لعبت دوراً في التأسيس الثقافي، وظلت تلاحق حتى يومنا هذا بالإشاعة، وليس أكثر من أبي نواس تعرضاً لها. كذلك نجد للكراهية حضوراً عند شخصية أخرى لعبت دوراً ما في عملية الانقلاب الكبير، الذي قاده جعفر المتوكل (ت247هـ) وأصحاب الحديث ضد المعتزلة، وكان حلقة الوصل بين الخلافة وبين الإمام أحمد بن حنبل

(ت241هـ)، ألا وهو الشاعر علي بن الجهم، الذي ـ على خلاف الكثيرين من أعلام العصر العباسي ـ جاهر بكره علي بن أبي طالب، حتى وصل به الحال إلى التفكير بتبديل اسمه.

مَنْ يتمعن بزمن الحسن البصري يجد على الضفة الأخرى نقيضه في كلِّ شيء الحجَّاج بن يوسف الثقفي. ولست بكاتب عن صاحب المحبر، من دون بقية المؤرخين، إلا لأنه لا يخلو من خبره تاريخ أُمهات التواريخ، مع أنه ابن ملاعنة، وظل مقترناً باسم حبيب أمه لا أبيه، مع أن الأمير زياد ـ والي العراق للراشدين ثم الأمويين وثبت ولده أميراً من بعده ـ ضعف أمام مجهولية الأب وحاول المستحيل للخلاص من نسب «ابن أبيه» فلم يقدر!

من طُرُوس الكتاب: الحلاج وإطفاء جهنم، وحكمة (القرآن حمَّال ذو وجوه)، والشُّروط العُمرية، وإشكالية لا إكراه في الدِّين، وفتوى ابن طاوس في تفضيل الكافر العادل، وقصة الأَلقاب والأنباز من التَّحقير إلى التَّعظيم.

يختم الكتاب بطرسين، أحسبهما محطة راحة للقارئ، ألا وهما: التَّبغدد بالورد، وما يعنيه الاهتمام بهذا الكائن، من حضارة ورُقي، ما زال العديد من طبقات النَّاس يفتقدون نعمة جماله، فالضروريات أحق، فماذا تعني الوردة للجائع والعاري!

وأما طِرس الكتابة المريحة فهو حيلة من حيل أهل الكتابة المثقلة بالوقار للخروج من كآبة المعشر، فأبدعوا ما يخفف عنهم، وعن القارئ، في الكتابة عن العشاق والجنون والحمقى، وتقصد المُلح وما يُضحك النَّاس، وعلى حد مقالتهم الإضحاك الحلال، فشأن الضحك شأن الطَّعام والمعاشرة، منه الحلال ومنه الحرام!

عموماً الكتاب، بطُروسه الاثنين والعشرين، تراثي بموضوعاته، جمع بين الفقه والدِّين والمادة الأدبية.

الطِّرس الأول

لا إِسلام بلا مذاهب
تاريخ الافتراق

«لم يكتمل وجود هذه الفرق
من أهل البدع بين المسلمين
بعد، وإنما وجد بعضهم وسيوجد
بعدهم قبل يوم القيامة»
الإسفراييني

تطرح بين فترة وأخرى الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية، أو بطموح أكثر إلى إسلام بلا مذاهب! تطرح مثل هذه الدَّعوة وكأن الافتراق بين المذاهب سيزول بالتَّرضية بين الأطراف عما تختلف فيه، بينما هو الجوهر في وجودها. في هذا الأمر لا نريد إحباط عزم المقرِّبين، ولا الوقوف ضد مَنْ يتمنى إلغاء الاختلاف وهي طبيعة من طبائع البشر. لكننا نذكِّر فقط بتاريخ الافتراق ونشأته ودوافعه عند أهل الإسلام. يعني التقريب: العودة إلى ما قبل السَّقيفة، وأن إيجاد إِسلام بلا مذاهب؛ يعني: ديناً جديداً. وما أراه أن يتنازل الدُّعاة إلى المعقول، والممكن تحقيقه، وهو السَّلام المذهبي؛ أي: الاقتناع والاكتفاء بأن لكم مذهبكم ولي مذهب.

فكتاب «**إسلام بلا مذاهب**» لمصطفى الشَّكَعة (ت 2011)، الذي، صدر بثلاث عشرة طبعة، وربما سيزيد، وكانت طبعته الأولى صدرت 1960 لم نجد فيه ذلك الإسلام الذي دعا إليه المؤلف إلا العنوان فقط، أما محتوى الكتاب فهو بعد دفاعه عن الإسلام ضد مَنْ قال إنه انتشر بالسَّيف، ودفاعه عن شرع تعدد الزَّوجات، وتكريم المرأة في الإسلام، وعن التَّسامح في الإسلام، نجده يدخل في القسم الثاني مباشرة في تاريخ المِلَل والنِّحل الإسلامية، بل تحول الكتاب إلى رصد وتأريخ للفِرق الإسلامية، الذي استغرق 414 صفحة من مجمله الذي بلغ مع ثلاث عشرة فصلاً ومقدمة وفهارس 557 صفحة، ولم يبق منه إلا العنوان، حتى أن مقدمة شيخ الأزهر محمود شلتوت، ركزت على العنوان «إسلام بلا مذاهب»، بينما الكتاب بمجمله تأكيداً على لا إسلام بلا مذاهب!

ولحقيقة إسلام بمذاهب صعد عدد الفِرق الإسلامية على عددها المفترض (72 فِرقة) بكثير، وربت على المئات، وهي في تزايد، حيث تتحول الفروع إلى أُصول، والانقسام لم ولن يتوقف، ما زال الشَّرع الإسلامي يتدخل في الصغيرة والكبيرة من حياة المجتمع، لهذا يظهر الجديد، ويحاول القديم بكلِّ قوة الحفاظ على وجوده، بالعنف أو بالسَّلام، وكلُّ جديد بدعة، وفي أكثر من حديث: البدعة لا تجوز.

روي «عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «**إِنَّمَا هُمَا اثْنَتَانِ الْكَلَامُ وَالْهَدْيُ، فَأَحْسَنُ الْكَلَامِ كَلَامُ اللهِ، وَأَحْسَنُ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، أَلَا وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ شَرَّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلُّ بِدْعَةٍ**

ضَلَالَةٌ»[1]. فالأمر وصل إلى حُرمة التَّهادي بالورد؛ لأن السَّلف لم يستعمله، وهذا ما أتينا على ذكره في الطِّرس الثاني والعشرين: التَّبغدد بالورد.

نحاول في هذا الطِّرس تقصي كتابة تواريخ الملَل والنِّحل الإسلامية، التي عكست بقوة وجهة نظر مصنفيها في فرقهم والفرق المناوئة، وصُنِّفت، تحت تأثير الاختلاف والتحزب، هذه الفرق إلى صنفين: الفرقة الناجية من النَّار، والفرق الهالكة فيها.

وقبل تفاصيل الافتراق أو تأرخة تدوين الملل والنِّحل نأتي على المصطلحات ذات العلاقة:

المِلَّةُ: بمعناها العام الشَّريعة أو الدين، مثلما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: 130]، و﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۚ﴾ [يوسف: 38]. وعرّف أبو نصر الفارابي الملة بالقول: «هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجميع رئيسهم الأول، يتلمس لأن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً، والجمع ربما كان عشيرة، وربما كان مدينة أو صقعاً، وربما كان أمة عظيمة، وربما كان أمماً كثيرة»[2].

النِّحلة: انتحَله وتنحَّله؛ أي: ادعاه لنفسه وهو لغيره، ونحَله القول ـ كمنعه ـ نسبه إليه، وبهذا يفسر البعض أن النِّحلة تطلق على الذين يدّعون الإيمان وهم على خلافه. وورد في القرآن

---

(1) الكتب السّتة، سنن ابن ماجه، كتاب السُّنَّة، باب اجتناب البدع والجدل، حديث رقم: 45 ص2479.

(2) الفارابي، كتاب الملَّة ونصوص أخرى، ص43.

بمعنى العطية عن طيب نفس، لا الديانة أو المذهب: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةًۚ﴾ [النِّساء: 4].

الطائفة: القطعة من الشَّيء، أو الواحد فصاعداً، وبهذا المعنى ورد في القرآن: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ﴾ [آل عمران: 72]، و﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النُّور: 2].

الفِرقة: جاء في الآية: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةًۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122].

المذهب: المُعتقد الذي يُذهب إليه، والطَّريقة والأَصل، مشتق من الفعل ذهبَ، وعادة يشار به كمصطلح إلى المنهج الفقهي، ولم ترد هذه التَّسمية في القرآن.

تبدو العلاقة بين المصطلحات أعلاه واضحة في منهج الشَّهرستاني. قال: «فإذا وجدنا انفرادَ واحدٍ من أئمة الأُمة بمقالة من هذه القواعد، عددنا مقالته مذهباً، وجماعته فرقة، بل نجعله مندرجاً تحت واحد ممن وافق سواها من مقالته، ورددنا باقي مقالاته إلى الفروع، التي لا تُعد مذهباً مفرداً»[1].

فحسب الشَّهرستاني، يدل المذهب على مجموعة الأَفكار والمقالات، في حين تدلُّ الفرقة على مجموعة من النَّاس، وأن من الفروع في المذهب والفرقة ما يندرج تحت تسميَّة المِلَّةِ أو النِّحلة.

والملاحظ، أن استعمال هذه المصطلحات، في أغلب الحالات، لم يخضع لقاعدة معينة، فقد تختفي الفِرق الأُصول وراء

(1) الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، ص15.

الفروع؛ أي: تحل محلها أُصولاً. وظهرت مصطلحات أخرى أطلقت على الفرق أو المذاهب الأساسية، وعلى وجه الخصوص الفكرية والسياسية منها، مثل: التَّيار والاتجاه أو الحزب، كما هو الاعتزال، أو التَّشيع.

حديث الافتراق:

نحاول التَّعرف على صيغ حديث الافتراق المختلفة لدى المذهبين الرَّئيسيين: الشِّيعة الإمامية والسُّنَّة، فالاثنان يقرَّان القول بالفرقة النَّاجية من النَّار. رواه الكليني، بسند الإمام محمد الباقر ورواية خالد الكابلي، بالصيغة التَّالية: «إن اليهود تفرقوا من بعد موسى عليه السلام على إحدى وسبعين فرقة، منها فرقة في الجنَّة وسبعون في النَّار، وتفرقت النَّصارى بعد عيسى عليه السلام إلى اثنتين وسبعين فرقة، منها فرقة في الجنَّة وإحدى وسبعون في النَّار، وتفرقت هذه الأُمة بعد نبيها ﷺ على ثلاث وسبعين فرقة اثنتان منها وسبعون فرقة في النَّار، وفرقة في الجنَّة، ومن الثَّلاث وسبعين فرقة، ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودتنا، اثنتا عشرة فرقة منها في النَّار وفرقة في الجنَّة، وستون فرقة من سائر النَّاس في النَّار»[1]. ويقصد الكليني بالثَّلاث عشرة فرقة الشِّيعة جميعاً[2]، والنَّاجية هي الفرقة الإمامية التي عليها شيعة العراق وإيران.

وورد الحديث في جامع التِّرمذي بالصِّيغة التَّالية: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ أَبُو عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

---

(1) الكُليني، الفروع من الكافي 8 ص224 الحديث رقم: 837.

(2) راجع: النَّوبختي، فرق الشِّيعة.

عَمْرو عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: **«تَفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»**[1]. وورد عند الترمذي بصيغة أخرى دون ذِكر للنَّصارى، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ حَتَّى إِنْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ أَتَى أُمَّهُ عَلانِيَةً لَكَانَ فِي أُمَّتِي مَنْ يَصْنَعُ ذَلِكَ، وَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ تَفَرَّقَتْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً»**، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: **«مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»**[2].

وورد عند ابن حنبل عن أبي سعيد الخدري: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«تَمْرُقُ مَارِقَةٌ عِنْدَ فِرْقَةٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ يَقْتُلُهَا أَوْلَى الطَّائِفَتَيْنِ بِالْحَقِّ»**[3]. وورد عند ابن ماجه عن الصَّحابي أنس بن مالك: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»**[4].

والغريب أن هذا الحديث ورد عند المعتزلة برواية سفيان الثَّوري (ت161هـ) هكذا: **«ستفترق أمتي على بضع وسبعين**

(1) الكتب الستة، جامع الترمذي، باب العلم، ص1918 رقم الحديث: 2640.
(2) المصدر نفسه، حديث رقم: 2641.
(3) ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل 3 ص99، حديث رقم: 11735.
(4) الكتب السِّتة، سنن ابن ماجه، ص1322، حديث رقم: 3993.

فرقة، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة»[1]، وَرَدَ ذلك رغم تشكيك المعتزلة بصحة الكثير من الحديث النَّبوي. ويعلق ابن المرتضى على الحديث بالقول: «وهو تمام الخبر، ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا الاسم، لأنكم اعتزلتم الظَّلمة، فقالوا: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه، فكان سفيان بعد ذلك يروي واحدة ناجية»[2].

وعلى خلاف التَّسليم بالافتراق، هناك أحاديث[3] تشجع

---

(1) ابن المرتضى، المُنية والأَمل، ص128.

(2) المصدر نفسه. سفيان الثَّوري من أهل الفقه لا أهل الفكر والجدل، ولم يقصد المعتزلة على الخصوص وإنما قصدها على المعنى العام، أي اعتزال الحرب والفتن، فلو لم يسبقه مؤسسا الاعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى استحسان هذا الاسم بعد اعتزالهما حلقة الحسن البصري لجعل المؤرخون لسفيان الثوري فرقة باسم المعتزلة!

(3) حسب الرواية السُّنِّية جمع الحديث النَّبوي بمبادرة من الخليفة الأموي الثامن عمر بن عبد العزيز (ت101هـ)، ورد في كتابه إلى عامله بالمدينة أبي بكر بن حزم: «انظر ما كان من حديث رسول الله، أوسُنَّته أو من حديث عمر، ونحو هذا فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء (سنن الدارمي).
وفقاً لهذا الكتاب بدأ العمل في جمع الحديث، بأسانيد تقدر بأربعة آلاف سند، بين رجل وامرأة من الصحابة، وسجل في ما عرف بالمساند أو المسانيد، والسُّنن والصِّحاح مثل مسند أحمد بن حنبل (ت241هـ) وصحيحي أبي عبد الله البخاري (ت256هـ) وأبي الحسين مسلم (ت261هـ)، وسُنن أبي داود السجستاني (ت275هـ) وسنن أبي عيسى التِّرمذي (ت279هـ)، وموطأ مالك بن أنس (ت179هـ). هذا ما عند المذاهب السُّنِّية، يُضاف إليها مسند الإمام أبي حنيفة النعمان، وإن كان الأخير قليل الرِّواية؛ لأنه صاحب رأي لا صاحب نص.
أما الشِّيعة فلهم رأي آخر في رواية الحديث يفيد أنها تمت عن طريق الأئمة المعصومين، وأبرزهم الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق. وكتب الحديث المعتمدة عند الشِّيعة هي: «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني =

الانسجام بين المسلمين، منها ما ورد في صحيح مسلم، قال رَسُولُ اللهِ ﷺ: «يَقُولُ إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَائِناً

= (ت329هـ)، وتضمن (16199) حديثاً، و«مَنْ لا يحضره الفقيه» لمحمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت381هـ) وتضمن (5964) حديثاً، و«الاستبصار» و«التَّهذيب» لشيخ الطَّائفة محمد الطُّوسي (ت460هـ) وتضمنا معاً (19101) من الأحاديث (محمد حسن الطالقاني، الشَّيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها، ص34). وهناك كتب ثلاثة دونت في الفترة الصَّفوية على ما يظهر، وهي للمحمدين الثلاثة المتأخرين: «الوافي في شرح الكافي»، و«وسائل الشيعة»، و«بحار الأنوار»، من قبل: الفيض الكاشاني (ت1680)، والحرُّ العاملي (ت1692)، والمجلسي (ت1699).

تقابل الكتب الأربعة، أو السَّبعة، الشِّيعية كتب الحديث السِّتة السُّنِّية، مع وجود أسانيد وسُنن غيرها، كان أبو هريرة وعبد الله بن عباس أبرز أسانيدها، وأبو هريرة تكذبه الشِّيعة في العديد من رواياته، مثلما كذب كُتاب السُّنَّة الشيخ القمي، فلقبوه الكذوب، لذا رد الشيعة عليهم ولقبوه الصَّدوق، كذلك كذبوا الإخباري الشِّيعي عبد الله الجعفي. غير أن إخباريي السُّنَّة لا يتعدون أو يجازفون إلى تكذيب جعفر الصادق، رغم أنه مصدر حديث الشِّيعة الأهم، فاعتبروا أحاديث هذه الكتب أكاذيب على جعفر الصادق من قبل رجال الشِّيعة.

افترق الشيعة الإمامية إزاء الموقف من كتب الحديث الأربعة إلى فريقين: فريق ذهب إلى اعتبار ما ورد فيها من أحاديث «قطعي السند أو موثوق بصدوره، فلا حاجة إلى البحث عن سنده؛ لأن مؤلفيها انتقوا الأخبار، وحذفوا منها ما رواه الضعفاء والمجروحون، وأثبتوا ما رواه الثقات فقط، أو قامت القرائن عندهم على صحته» (المصدر نفسه). وأصحاب هذا الرأي عرفوا بالإخباريين. بينما ذهب فريق آخر وهم الأصوليون إلى القول بأحاديث صحيحة وحسنة وموثقة وضعيفة. ويرون أن أغلب أحاديث الكتب الأربعة «غير قطعي السند، وأنها مختلفة المراتب، وهي لذلك ظنية الدلالة، فيجب على الفقيه أن يبحث في أسانيد الرواية عند العمل بها» (المصدر نفسه).

مَنْ كَانَ»[1]. غير أن علماء معتبرين، مثل ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، شككوا بصحة حديثي الافتراق والانسجام معاً؛ لأنهما من الأَحاديث الرَّامية إلى كشف الغيب بالاستهلال بعبارة: «**سيأتي على أمتي**»[2].

وعلى الرغم من ذلك ورد الحديث في سياق الأَحداث العامة، فقد خطب علي بن أبي طالب بالرَّبذة وهو يتهيأ لملاقاة جماعة الجمل بالبصرة، السنة 36هـ، ومما قاله: «**ألا إن هذه الأمة لا بد مفترقة كما افترقت الأمم قبلهم، فنعوذ بالله من شرِّ ما هو كائن... إنه لا بدَّ مما هو كائن أن يكون، ألا وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة، شرها فرقة تنتحلني ولا تعمل بعملي...**»[3].

يؤخذ تكذيب ابن قيم الجوزية، لأحاديث الافتراق والانسجام، على محمل الجد إذا علمنا أن سند رِواية خطبة عليٍّ هو: سيف بن عمر التَّميمي، وهو إخباري عَدَّه البعض من الوضَّاعين[4]، وخصوصاً ما يتعلق بها من أمر تأسيس الشِّيعة،

---

(1) الكتب السِّتة، صحيح مسلم، باب الإمارة، حكم مَنْ فرق أمر المسلمين، ص1010 حديث رقم: 4796. ربما وضع هذا الحديث في العهد الأموي، فكلمة «كائن ما كان» تشمل الإمام الحسين مثلاً.

(2) من جملة الأحاديث الأخرى التي يعدها ابن القيم من الموضوعات، أو المكذَّبات، ما أشار إلى فضل المدن، وما قيل في المهدي والخضر، وفضل السور والآيات القرآنية، وتعظيم الرِّجال، وما قيل في الشعوب كذم الزُّنج والنبط، وما قيل في الحميراء عائشة، وفي فضل الأيام، وفي المستقبل، وبالجملة عدَّ ابن القيم الأحاديث الموضوعة بأربعة عشر ألف، منها حديث الافتراق (المنار المنيف في الصَّحيح والضعيف، ص101).

(3) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص23 السنة 36.

(4) انظر: مرتضى العسكري، عبد الله بن سبأ وأساطير أُخر 1 ص12.

فعبارة: «**فِرقة تنتحلني...**» إشارة إلى ما شاع في كتب المِلل والنِّحل والتاريخ بالفرقة السَّبئية نسبة إلى عبد الله بن سبأ، وقيل كانت من اختلاق الإخباري المذكور[1]. ولم نجد لها أثراً في كتاب «نهج البلاغة»، والموجود ما حذَّر من الغلوّ بشخصه بما هو ليس ببعيد عن ما رواه الطبري، قال: «يَهْلِكُ فِيَّ رَجُلَانِ: مُحِبٌّ مُفْرِطٌ، وَبَاهِتٌ مُفْتَر. وهذا مثل قوله: «**هَلَكَ فِيَّ رَجُلَانِ: مُحِبٌّ غَال، وَمُبْغِضٌ قَالٍ**»»[2].

اختلف مؤرخو المِلّل والنِّحَل في تأليف تواريخهم، وفي تحديد عدد الملل الإسلامية بما ينسجم مع حديث الافتراق. فمنهم مَنْ أشار إلى حتمية استكمال العدد الوارد في الحديث مستقبلاً. قال الإسفراييني: «اختلف مشايخ أهل التحقيق من علماء المسلمين فيه، فقال بعضهم: لم يكتمل وجود هذه الفرق من أهل البدع بين المسلمين بعد، وإنما وجد بعضهم، وسيوجد بعدهم قبل يوم القيامة جميعهم، فإن ما أخبر الرسول كائن لا محالة»[3].

بينما حاول فريق آخر من مؤرخي الملل تبرير طريقتهم في تدوين تاريخهم بإيجاد حجة مناسبة للاختلاف. فالشَّهرستاني في «الملل والنِّحل» وابن الجوزي في «تلبيس إبليس» ذهبا بالاختلاف إلى أول الخليقة؛ أي: إلى خلاف إبليس مع الله حول خلق الإنسان، ثم ضلوعه في كل شبهة واختلاف. وجعل ابن تمام[4] في كتابه

---

(1) راجع المصدر نفسه.

(2) نهج البلاغة، الحكم، رقم: 461 ص562.

(3) الإسفراييني، التَّبصير في الدِّين، ص16.

(4) عاش في القرن العاشر الميلادي، ولم يعرف اسمه، ربما كان شأنه شأن إخوان الصفا وخلان الوفا، لم يظهر اسمه لأنه من الإسماعيلية الباطنية. =

«الشَّجرة» الفرق المخالفة لمذهبه الإسماعيلي، من فرق الشِّيعة وغيرها، ضمن باب «الشَّيطان»، ناقداً الزَّيدية والإمامية. وهذا أسلوب من أساليب الطَّعن النَّاجحة في تحريض العوام ضد أهل الرأي الآخر، بعد ربط كل خلاف خارج مذهب المؤرخ بفعل إبليس[1]!

كذلك جعل مؤرخو الملل والنِّحل الاختلاف استباقاً نبوياً، فإضافة إلى حديث الاختلاف أو الافتراق، جعل الشَّهرستاني من حادثة ذي الخويصرة مع الرَّسول، وهو يوزع الغنائم، عندما قال له: «اعدل يا محمد»، أول خلاف بين المسلمين. قال الرَّسول ﷺ: **«سيخرج من ضِئضِىءِ هذا الرَّجل قوم يمرقون من الدِّين كما تمرق السَّهم من الرَّميَّة»**[2]. وكان الحديث إشارة واضحة

= يتضح ذلك من قوله: «إن أهل الظاهر افترقوا على ثلاثة أقاويل» وهؤلاء جعلهم في باب الشَّيطان.

(1) قال الشَّهرستاني (1 ص16): «اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة، شبهة إبليس، ومصدرها استبداده بالرَّأي مقابل النص».

(2) المصدر نفسه 1 ص21. هناك عدة أحاديث قصدت الخوارج، وذكرت حادثة ذي الخويصرة بالذات، مثل ما رواه البخاري في صحيحه: «بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ، يَقْسِمُ ذَاتَ يَوْمٍ قِسْماً فَقَالَ ذُو الْخُوَيْصِرَةِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ: يَا رَسُولَ اللهِ اعْدِلْ، قَالَ: وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ، فَقَالَ عُمَرُ: ائْذَنْ لِي فَلْأَضْرِبْ عُنُقَهُ، قَالَ: لَا إِنَّ لَهُ أَصْحَاباً يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ يَمْرُقُونَ مِنْ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنْ الرَّمِيَّةِ يُنْظَرُ إِلَى نَصْلِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيِّهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُذَذِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ قَدْ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ يَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنْ النَّاسِ آيَتُهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ أَوْ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ. قَالَ =

إلى ظهور الخوارج فيما بعد. وعدَّ الشَّهرستاني جملة الآراء التي ظهرت عند انكسار المسلمين في معركة أُحد، تهيئة لظهور مَنْ عرفوا بأهل الجبر وأهل القدر.

بينما جعل أبو الحسن الأَشعري الاختلاف بين الفرق الإسلامية، حول الإمامة، هو أول خلاف بين المسلمين، فمنه تشعبت الخلافات على وجهين: إما تثبيت الإمامة بالنَّص والوصية وإما بالاتفاق والتَّعيين. ويعلل الشَّهرستاني هذا الاختلاف بعدم وجود وصية نبوية، ويأتي برواية مرفوعة إلى عبد الله بن عباس تفيد أن الرَّسول حاول كتابة وصيته عند مرضه الأَخير، لكنه لم يتمكن: «الرَّزية كلُّ الرَّزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله»[1]. ولأن نفي الأَشعري والشَّهرستاني، وغيرهما من مؤرخي أهل السُّنَّة الوصية، فعند مؤرخي الشِّيعة ثابتة لعلي بن أبي طالب.

عموماً، اعتبر الشَّهرستاني مقالات المذاهب كافة، باستثناء أهل السُّنَّة والجماعة، «من نسخ اللعين الأول» وهو إبليس. عطل الخوارج حكم الله وحكم الرِّجال، وعطل المعتزلة الصِّفات، وقلل المشبهة أو المجسمة من شأن الله بوصفهم له جسماً، والشِّيعة غلوا في النُّبوة والإمامة إلى حد الحلول[2]. وصدق الشَّهرستاني في التنويه، ربما غير المقصود، إلى هلاك الدِّين بالسياسة: «ما سُل

= أَبُو سَعِيدٍ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَشْهَدُ أَنِّي كُنْتُ مَعَ عَلِيٍّ حِينَ قَاتَلَهُمْ فَالْتُمِسَ فِي الْقَتْلَى فَأُتِيَ بِهِ عَلَى النَّعْتِ الَّذِي نَعَتَ النَّبِيُّ ﷺ» (الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما جاء في قول الرَّجل: ويْلك، ص520 حديث رقم: 6163).

(1) الشَّهرستاني، الملل والنِّحل 1 ص22.

(2) المصدر نفسه 1 ص20.

سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُل على الإمامة في كل زمان»[1]. ومن قبله أشار إخوان الصفا إلى عقم خلاف الإمامة، بالقول: «اعلم أن مسألة الإمامة هي أيضاً من إحدى أمهات مسائل الخلاف بين العلماء، قد تاه فيها الخائضون إلى حُجج شتَّى، وأكثروا فيها القيل والقال، وبدت بين الخائضين العداوات والبغضاء، وجرت بين طالبيها الحروب والقتال، وأُبيحت بسببها الأموال والدِّماء، وهي باقية إلى يومنا هذا لم تنفصل بل كل يوم يزداد الخائضون المختلفون فيها خلافاً على خلاف، وتتشعب فيها ومنها آراء ومذاهب، حتى لا يكاد يحصي عددها إلا الله»[2].

ولعلَّ واحدة من فِرق الزَّيدية حاولت تضييق الخلاف بين الرَّأي الشِّيعي والرَّأي السُّنِّي في مسألة الإمامة، والتخفيف من عقم الخلاف، ألا وهو الاعتراف بالوصية لعلي بن أبي طالب، واعتبار أنها نُفذت وكان منذ وفاة النَّبي إماماً للمسلمين.

كتب نشوان الحِميري (ت573هـ)، وهو من صدور الزَّيدية باليمن، والكلام للإمام زَيد بن علي (قُتل 122هـ)، رداً على سؤال أحدهم: «أكان عليٌ إماماً؟» قال: «لما قُبض رسول الله ﷺ، كان علي بعده إماماً للمسلمين في حلالهم وحرامهم، وفي السُّنَّة عن نبي الله، فما جاء به عليٌّ من حلال أو حرام أو كتاب أو سُنَّة، أو أمر أو نهي، فرده الرَّاد عليه أنه ليس من الله، ولا من رسوله، كان ردَّه عليه كفراً، فلم يزل ذلك حتى أظهر السَّيف، وأظهر دعوته،

---

(1) المصدر نفسه 1 ص24.

(2) إخوان الصفا، الرسائل 3 ص492 الرسالة 42 الأولى في الآراء والديانات.

واستوجب الطَّاعة، ثم قبضه الله شهيداً»[1].

علَّق الإمام الزَّيدي المهدي لدِين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت840هـ) قائلاً: «فظاهر كلامه أن علياً كان وقت الشَّيخين إمامٌ عِلم لا إمام أمر ونهي، وأنها لم تجب طاعته إلا بعد شهر سيفه (تولي الخلافة)»[2]. وهذا هو قول البترية من فِرق الزَّيدية[3].

أُصول التَّصنيف:

دوِّن تاريخ الملل والنِّحَل، في بداية الأمر، كجزء من التَّاريخ الاجتماعي والسِّياسي العام، ولم يُفصل عن كتب الأَخبار والسير، كفرع مستقل، إلا بعد كثرة أخبار هذه الجماعات في سياق الأحداث السِّياسية العامة. وهكذا عالجه عدد من المؤرخين الموسوعيين إلى جانب تواريخهم الشَّاملة، مثل أبي الحسن المسعودي (ت346هـ) في «المقالات في أُصول الديانات»، الذي لم يصلنا. بينما اختص كثيرون في تاريخ الملل والنِّحل فقط، شملت مصنفاتهم الفرق الإسلامية والدِّيانات كافة، مثل: القاضي عبد الجبار (ت415هـ) في الجزء الخامس من موسوعته: «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وابن حزم الظاهري (ت456هـ) في: «الفصل في المِلل والأَهواء والنِّحل»[4]. إلى جانب ذلك جعل

---

(1) الحميري، الحُور العين، ص241 ـ 242.

(2) ابن المرتضى، المُنية والأَمل، ص98.

(3) المصدر نفسه.

(4) منها أيضاً الشهرستاني (ت548هـ) في «المِلل والنحَل»، الفخري (القرن التاسع الهجري) «تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان»، نشوان الحميري (ت573هـ) «الحور العين»، وابن المرتضى (ت840هـ) =

آخرون كتبهم رصداً لتاريخ ومقالات فرقة واحدة مثل ابن الراوندي (ت حوالى 250هـ) في «فضيحة المعتزلة»، والجاحظ (ت255هـ) في «فضيلة المعتزلة»[1]، ولا ندري أيهما كان ردًّاً على الآخر.

انتقد الشَّهرستاني مَنْ سبقه من المصنفين حول ضوابط تصنيف الملل والنِّحل بالقول: «ما وجدتُ لأحد من أَرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر، وأصل مستمر»[2]. وقال حول الفوضى في تدوين هذا التاريخ: «من

= «المُنية والأمل». ومن المؤرخين مَنْ جعل تاريخه موسوعة للملل والنِّحَل الإسلامية فقط، مثل: الناشئ الأكبر (ت293هـ) في «الأوسط» أو «مسائل الإمامة»، والأشعري (ت324هـ) «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، الذي رتبه على المقالات لا على المِلَل أو الفرق والمذاهب، والبغدادي (ت429هـ) «الفرقِ بين الفرق» و«المِلَل والنِّحل» ـ قد لا يجد القارئ فرقاً كبيراً بين كتابي البغدادي من جهة وبين شبيههما من جهة أخرى كتاب «التبصير في الدين» للأسفراييني (ت471هـ) ـ وابن الجوزي (ت597هـ) «تلبيس إبليس»، الذي جعله شاملاً لنقد وتجريح مقالات الفرق ومنهم أهل التَّصوف، الذين قلما ينالهم التَّجريح فقد اتهمهم باللواط أو الغلمانية.

(1) كذلك عبد الرحيم الخياط (ت حوالي 290هـ) في «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد»، وهو كتاب في مقالات المعتزلة. والحسن بن موسى النوبختي (القرن الثالث الهجري) «فرق الشيعة»، أو منسوخه «المقالات والفرق» لسعد الأشعري (ت حوالي 300هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت415هـ) «فضل الاعتزال»، وعبد الله البلخي (ت319هـ) في «طبقات المعتزلة»، وللأخير كتاب شامل في الملل والنِّحل «مقالات الإسلاميين»، والصاحب بن عباد (ت385هـ) في «الزَّيدية»، وابن المرتضى «طبقات المعتزلة». ويضاف إلى القائمة معاجم الرِّجال، كطبقات الحنفية والشافعية والحنابلة والمالكية والشِّيعة وسواها.

(2) الشهرستاني، الملل والنِّحل 1 ص14.

المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل مَنْ تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عُدَّ صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون مَنْ انفرد بمسألة في أحكام الجواهر مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات، فلا بد إذاً من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويُعدّ صاحبه صاحب مقالة»[1].

صنَّف الشَّهرستاني تاريخه حسب أربع قواعد أساسية:

الصفات والتَّوحيد، وتشمل اختلافات الأشعرية والكرَّامية والمجسِّمة والمعتزلة.

والقدر والعدل، تشمل اختلافات الأشعرية والمعتزلة والنَّجارية والجبرية والكرَّامية.

الوعد والوعيد والأسماء والأحكام، تشمل اختلافات المرجئة والمعتزلة والأشعرية والكرامية والوعيدية (لعله قصد المعتزلة في الأخيرة).

ويشمل والسمع والعقل والرسالة والإمامة اختلافات الشيعة والمعتزلة والأشعرية والخوارج والكرامية.

ووفقاً لتلك القواعد تكون الفرق الأُصول أربعَ فقط: الشِّيعة، الصِّفاتية (التي تُثبت صفات للخالق وتشمل مذاهب أهل السُّنة والجماعة)، الخوارج، والقدرية (تشمل المعتزلة). تتفرع منها فروع متعددة حتى يكتمل العدد الذي أشار إليه حديث الافتراق. قال الشَّهرستاني: «ثم يتركب بعضها مع بعض، ويتشعب عن كل

(١) المصدر نفسه.

فرقة أصناف، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة»[1].

واشترط على نفسه عدم الميل المذهبي لهذه الفرقة أو تلك بالقول: «شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصب لهم، ولا كسر فيهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده، وأعيِّن حقه من باطله»[2].

ترى، هل اطلع الشَّهرستاني بالفعل على مذاهب الآخرين؟ وهل كان محايداً إلى حد ما؟ فالظَّاهر أن ما قدمه عن بقية الملل لا يختلف كثيراً عن الذين سبقوه وشددوا على الفرقة النَّاجية، كالبغدادي في «الفَرق بين الفِرق».

وقبل الشَّهرستاني قال أبو الحسن الأشعري: «لا بد لمن أراد معرفة الديانات، والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النِّحل والديانات، من بين مقصِّر في ما يحكيه، وغالط في ما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين»[3].

وخلافاً للعديد من المؤرِّخين المتعصبين لمذاهبهم، أدخل الأشعري المِلل الإسلامية في أُمة الإسلام كافة، جاء ذلك بدلالة عنوان كتابه «مقالات الإسلاميين»، وقوله: «اختلف النَّاس بعد نبيهم في أشياء كثيرة، ضلّل فيها بعضُهم بعضاً، وبرئ بعضُهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام

(1) المصدر نفسه 1 ص15.

(2) المصدر نفسه 1 ص16.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص1.

يجمعُهم ويشتمل عليهم»[1]. فأمهات الفرق عند الأَشعري هي: الشِّيعة، أصحاب الحديث، المرجئة، الخوارج، المعتزلة، الجهمية، الضِّرارية، العامة، البكرية، الحسينية، الكُلَّابية. وسبقت الإشارة إلى أن الأَشعري حدد الخلاف حول الإمامة (أي الخلافة) كأول خلاف ما زال قائماً بين المسلمين ـ على حد عبارته ـ، في عصره، واستمر في عصرنا أيضاً. وهذا يعني أن الخلاف كان سياسياً. أما معاصره شيخ الاعتزال البغدادي عبد الله البلخي (ت319هـ) فيعتبر فرق الإسلام الأَساسية ستاً: الشِّيعة، الخوارج، المعتزلة، المرجئة، العامة، الحشوية، وهم جماعة من أهل الحديث[2].

لكن عبد القاهر البغدادي (ت426هـ) يناقض رأي مؤسس مذهبه الأَشعري (ت324هـ) في الإقرار بإسلام الفرق كافة، يبدو ذلك من عنوان كتابه «الفرقُ بين الفرقِ وبيان الفرقة النَّاجية منهم»، ومن نقده لأَبي القاسم البلخي، الذي اتفق رأيه مع الأشعري في دخول الفرق كافة تحت اسم ملَّة الإسلام. لقد حصر البغدادي الفوز باسم الإسلام بالفرقة النَّاجية التي يراها هو، وفي عرفه أن كل ما دار بين المسلمين من جدل حول الصفات والإمامة والاختلاف كان حول مفهوم التَّوحيد، والذي منه نشأ علم الكلام والفلسفة، وهو في اعتقاده كفر وإلحاد.

لكنه في موضع آخر يعتبر الصِّفاتية ـ الذين عارضوا الاعتزال وقبله الجعد بن درهم وجهم بن صفوان ـ من متكلمي

---

(1) المصدر نفسه، ص1 ـ 2.

(2) ابن المرتضى، المُنية والأمل، ص86.

أهل السُّنَّة والجماعة، وهنا يبدو الخلاف دينياً. ولعلَّ العصر الذي عاشه البغدادي، حيث الصِّراع المذهبي، واجتياح السَّلطنات دار الخلافة، بداية من البويهيين، الذين عاش بظلهم البغدادي نفسه، جعل منحى الإقصاء بمصطلح الفرقة النَّاجية يظهر جلياً.

تداخل وتباين:

تبلور في تاريخ الإسلام تياران فكريان، تكاد لا تخلو فرقة من تأثيرهما، هما: **الاختيار والجبر**. مثلت دعوة الاختيار، أو الحرية، المقاومة السِّرية طوال العهد الأَموي، بينما مثَّل تيار الجبر، أو الإجبار، السُّلطة الغاشمة[1]. يرى الجبريون أن الإنسان مسيَّر لا مخيَّر في أفعاله، ومنها فعله كحاكم مستبد. لذا اعتبر عثمان بن عفان الخلافة رداءً إلهياً ارتداه بفضل من الله، قال لأهل الأمصار الذين طالبوه بعزل نفسه عن الخلافة أو عزل ولاته من أقاربه: «لم أكن أخلع سربالاً سَرْبلنيه الله»[2].

(1) شذت عن القاعدة تيارات من الجبرية مثلها الجهمية جماعة جهم بن صفوان، وعدد من جبرية الخوارج.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 2 ص664. قُتل عثمان بن عفان السنة 35هـ، ولم يعتزل السلطة، ذبحه أوائل المسلمين وأبناؤهم، وأهل الأمصار، في يوم عُرف بيسوم الدار. فقد ظل العرب بعد الإسلام يسمون الحوادث العظيمة بالأمكنة والشخوص، لا بالتاريخ الحديث الظهور لديهم، فمثلما كانت داحس والغبراء كانت أيام بدر وأُحد والجمل ويوم الدار. واليوم الأخير كان يوم قتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان السنة 35 من الهجرة، سمِّي بيوم الدار التي ابتناها، وكانت سبباً في النقمة عليه. والذين تولوا قتله، حسب اليعقوبي: محمد بن أبي بكر الصديق، ومحمد بن أبي حذيفة، وعمرو بن الحمق الخزاعي، وسودان بن حمران وغيرهم.

من أسباب يوم الدار، بعد خلافته بست سنوات، تقديم أقاربه وذوي =

واعتبر معاوية بن أبي سفيان (ت60هـ) السُّلطة هبة من الله، فقد خاطب العراقيين، بعد نجاحه عبر سلسلة من المؤامرات والمكائد بالقول: «يا أهل العراق أتروني قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بها، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمَّرني الله عليكم...إنما أنا خازن من خزان الله، أعطي من أعطاه الله، وأمنع مَنْ منعه الله»[1].

وقال مثل ذلك أبو جعفر المنصور (ت158هـ) وهو يخاطب المسلمين في موسم الحج: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في

= رحمه، وتحكم مروان بن الحكم وأبي سفيان في شؤون الخلافة، ونفي أبي ذر الغفاري وجلد عمار بن ياسر وتهديد علي بن أبي طالب بالنفي والجلد، إن استمر يذب عن صاحبيه المذكورين، ولم يقتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بدم الهرمزان، الذي قتله باطلاً ثأراً لأبيه. غير أن هناك سبباً لم يذكره معظم المؤرخين، وأجده من الأسباب القوية في الثورة عليه، وهو حرق المصاحف، ومنها مصحفا عبد الله بن مسعود وأُبي بن كعب، فقراءتا المصحفين تختلفان عن قراءة المصحف العثماني، الذي هو بيد الناس اليوم، من حيث عدد السور وعدد الآيات.

كان أهل العراق أكثر الغاضبين بسبب المصاحف، بعد أن لاذ بهم ابن مسعود حفظاً لمصحفه. اندلعت شرارة الثَّورة بعد اكتشاف رسالة بعث بها عثمان إلى واليه بمصر عبد الله بن سعد، جاء فيها: إذا قدم عليك النفر، فاقطع أيديهم وأرجلهم. ومن النفر الذي أوصى الخليفة ببتر أيديهم وأرجلهم: محمد بن أبي بكر، ومحمد بن أبي حذيفة، وكنانة بن بشر، فعادوا إلى المدينة وأعلنوا الثورة. وإن صحت الرواية فما رسالة الخليفة المقتول إلا «صحيفة المتلمس» الشَّهيرة. في يوم الدار ذبح الخليفة ذبح الشاة، مع حرمانه من الماء، وهو متمسك بالخلافة، ولم يصلَّ عليه صلاة الجنازة، ولم يدفن في مقابر المسلمين. وبعد قتله بعثت أم حبيبة، زوجة الرَّسول، بقميصه المدمى إلى أخيها معاوية، ليكون رايته في حروبه مع علي بن أبي طالب.

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص143 ـ 144.

أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وتأييده وتبصيره، وخازنه على فيئه أعمل فيه بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه. قد جعلني عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني عليها أقفلني. فارغبوا إلى الله واسألوه في هذا اليوم الشريف، الذي وهب لكم فيه من فضله ما أعلمكم في كتابه، إذ يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: 3] أن يوفقني للصواب والرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحني لإعطائكم وأقسم أرزاقكم بالعدل عليكم»[1].

وخلاف ما ادعاه هؤلاء، رد الحسن البصري فعل السلطة للسلطة نفسها، أجاب بذلك نفاة القدر: معبد الجهني وعطاء بن يسار، حينما استفسراه بالقول: «يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى»! فقال: «كذب أعداء الله»[2].

ظهرت القدرية بشقيها، نفي القدر وإثباته، كحركة فكرية امتدت تأثيراتها حتى الآن، فقد شكلَ نفاة القدر قاعدة أساسية لفرقة المعتزلة، الذين وضعوا العقل في المقدمة حتى قبل القرآن والسُنَّة النَّبوية. قال القاضي عبد الجبار الأسدآبادي المعتزلي مفسراً تقديم العقل على أقدس المقدسات: «لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف الكتاب حجة، وكذلك السُنَّة والإجماع، وربما تعجّب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة

(1) ابن قتيبة، عيون الأخبار 2 ص637 ـ 638.

(2) الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، وفيات السَّنة 110هـ.

في الكتاب والسُنَّة والإجماع فقط، وربما يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السُنَّة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب»[1].

فضلاً عن تقديم العقل طرح المعتزلة مسألتي نفي الصفات وخلق القرآن، ثم ربطوا العدل بالحرية؛ أي: بنفي القدر، ومحور مقالاتهم مبدآن: **التوحيد** وجوهره مقالة نفي الصفات، ومنها مقالة «خلق القرآن»؛ أي: نفي صفة الكلام عن الله، **والعدل** ومحوره نفي القدر.

غير أن التَّداخل بين تيارَي الحرية والإجبار وارد في أكثر من موقف فكري وسياسي، فنرى الجهمية تتفق مع المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن، على الرَّغم من أن جبريتها وصلت إلى حد اعتبار حركة اليد لا تحدث إلا بأمر الله، وقتل مؤسسها بسبب مواجهة السُّلطة، والقول بالمقالتين المذكورتين، مثله مثل الجعد بن درهم، ونفاة القدر معبد الجهني، وغيلان الدمشقي.

بموازاة تلك الحركات، كان للشِّيعة تحركهم الفكري والسِّياسي، فمؤسس الاعتزال واصل بن عطاء (ت131هـ) تعلَّم في مدرسة محمد بن الحنفية، وزامل ولده أبا هاشم، وجمعته الثَّورة مع زيد بن علي، وعبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، والد محمد النَّفس الزكية وأخيه وإبراهيم، وهما من المقتولين في خلافة أبي جعفر المنصور، وقد وقفت المعتزلة مع ثورة الأخير. وتفرعت من الشِّيعة مدارس فكرية وفقهية عديدة،

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص139.

منها الزَّيدية التي تمثل حالياً مذهباً كبيراً بشمال اليمن، وهي امتداد لمعتزلة بغداد، التي افترقت عن معتزلة البصرة حول مسألة الإمامة، والإسماعيلية وإليها تنتمي جماعة إخوان الصفا.

تبلورت في الفقه السُنِّي مدرستان: الرأي العراقية، والحديث الحجازية، أسس الأولى الإمام العراقي أبو حنيفة النعمان، الذي انتصر لحركات شيعية معروفة، وربما دفع حياته ثمناً. وأسس الثانية الإمامان الحجازيان: مالك بن أنس ومحمد الشَّافعي، ثم الإمام البغدادي أحمد بن حنبل.

كان أبو حنيفة قريباً من الاعتزال في نمط التفكير العقلي، وقيل كان يرى خلق القرآن، ومن أُسس مدرسته تقديم العقل على النَّص؛ أي: عدم العناية برواية الحديث عنايتها بالرَّأي، وكان سلف هذه المدرسة الصَّحابي عبد الله بن مسعود، ثم إبراهيم النَّخعي، ثم حماد بن أبي سليمان. يلخص أبو حنيفة مذهبه بالآتي: «قولنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا»[1].

بالمقابل يلخص الإمام الشَّافعي جوهر مدرسة الحديث بالعبارة: «إذا وقد وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر»[2].

أما الإمام ابن حنبل فكان تدوين الحديث غايته الأولى، ولخص حياته بالقول: «من المحبرة إلى المقبرة»[3]، فقيل إنه جمع ألف ألف حديث.

(1) البغدادي، تاريخ بغداد 13 ص352.
(2) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص207.
(3) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص55.

بدا الخلاف بين مدرستي الحديث والرأي كأنه خلاف بين العرب والموالي، فأهل الحجاز تمسَّكوا بالنص ولغته، بينما تمسَّك أهل العراق بالرَّأي، الذي يمكن التعبير عنه بأية لغة أخرى. ومَنْ يتحرى تاريخ الاعتزال سيجد معظم أهله من الموالي، وأن إمام الرأي أبا حنيفة كان مولًى.

ثمة تفسير اجتماعي لميل الموالي إلى مدرسة الرَّأي، وقد عزونا، في موضع آخر، هذه الظاهرة إلى الاضطهاد الاجتماعي والثقافي. انتعش الاعتزال أيام البرامكة والمأمون والبويهيين، بينما انتعش أهل الحديث أيام المتوكل وخلفائه. ثم خرج الأَشاعرة من رحم المعتزلة وسطاً بين أهل العقل وبين تطرف الحنابلة في النَّص، وكانوا شافعيين، على الرَّغم من أن مؤسسهم أبو الحسن الأَشعري، الذي وجد فكره بالمذهب الشَّافعي فروعاً تنسجم معه، أعلن نفسه حنبلياً في رفض خلق القرآن ومقالات أُخر.

وفي الصِّلة بين مذاهب الفقه والفكر، أنه يمكن للحنفي أو الشَّافعي أو الشِّيعي أن يكون معتزلياً، ولكن يستحيل على الحنبلي أن يكون معتزلياً، كما من الصَّعب أن يكون الحنفي أشعرياً؛ لأن الأَخير شافعي بالأساس.

طغى الأَشاعرة أيام السَّلاجقة في ظل سيادة الفقه الشَّافعي، والمدرسة النِّظامية، مدرسة الوزير نظام المُلك ذات المذهب الواحد، ولعلها كانت الخطوة الأولى نحو الفكر الواحد، أو الحزب الواحد، في الفكر والسِّياسة.

عند الحديث حول الافتراق الإسلامي تطرح الأسئلة التَّالية: هل توقف الانقسام عند الثَّلاث والسَّبعين فرقةً أو بحدود ذلك؟

وهل كان مؤرخو الملل والنِّحل واقعيين في تواريخهم، أم أنهم استخدموا سرير قاطع الطَّريق الأسطوري (بروكست)[1]، فجعلوها موافقة للحديث؟ حصرهم الشَّهرستاني بإحدى وسبعين فرقة، والبغدادي والإسفراييني والفخري: بثلاث وسبعين فرقة، بينما تجاهل أبو الحسن الأشعري حديث الاختلاف تماماً، ويصل عدد الفرق في مقالاته إلى حوالى المئة وخمسين فرقة من الأُصول والفروع.

احتوت الموسوعات الحديثة على عدد هائل من الفرق والمذاهب، فنجدها في «جامع الفرق والمذاهب الإسلامية» لعبد الأمير مهنا وعلي خريس أكثر من مئتي فرقة، ونجدها في «موسوعة الفرق الإسلامية» لمحمد جواد مشكور أكثر من خمسمائة فرقة. وإذا عُدت الأَحزاب والمنظمات الإسلامية المفترقة بمقالات وآراء، فالعدد سيربو على السَّبعمائة حزب ومنظمة وفرقة.

وإن جعل مؤرخو المِلل والنِّحل الأَولون فرقاً لا وجود لها على أرض الواقع أمهات لفرق ومذاهب، مثل السَّبائية والكيسانية، عمد المعاصرون في موسوعاتهم إلى إهمال أهم ما وصل إليه الفكر الإسلامي من تطور في التعبير عن قضايا العصر، مثل حركة التنوير بزعامة جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرَّحمٰن الكواكبي. وأهملوا أهم ما وصل إليه الفكر الشِّيعي في «تنبيه الأُمة وتنزيه الملّةِ» للشيخ محمد حسين النائيني (ت1936).

وإن ذكر المعاصرون المشروطة والمستبدة لا يذكرون

---

(1) قاطع طريق يوناني أسطوري يعذب ضحاياه بتمديدهم على سرير، يسحب القصير ويضغط الطويل كي يتناسب مع طول السرير(المنجد).

«النَّائينية»، مع أنها ما تزال شاهداً قوياً على تطور هذا الفكر ومرونته، فمؤلف الأطروحة من الحوزة الدِّينية، تعلم بالنَّجف وسامراء، وكان مؤيدوها من كبار الزعامة الدِّينية، منهم محمد كاظم الخراساني (ت1911)، ورأيه في رسالة النَّائيني «أجَلُّ من أن تمجد، وحري أن تكون دراستها وتدريسها سبيلاً إلى إدراك أُصول المشروطية مستمدة من الشريعة الحقة»[1]. وقال فيها الشيخ عبد الله المازندراني: «كافية لتعزيز اعتقاد المسلمين وتصديقهم وجدانياً»[2].

ومن النقاط المهمة التي أثارتها أطروحة النَّائيني أنها رفعت الحرج من التَّأثر بغير المسلمين في السياسة أو الاقتصاد، ورفعت الحرج من قبول فكرة النَّقص في أي فكر ودين، وأن لا دين ولا فكر يمثل لوحده الحل الأَمثل للبشر، وهذا ما أشار إليه آية الله أبو الحسن الطَّالقاني (ت1979) في مقدمته لطبعة متأخرة من «رسالة تنبيه الأمة وتنزيه الملة». قال: «لم تتبلور فكرة الحكم الدستوري (المشروطة) في قطر إسلامي، بل وفد علينا من الخارج، فوجدها علماء المسلمين مفيدة فتبنوها وتقدموا الصفوف الداعية إلى إقامتها، وأصدر بعضهم فتوى بوجوب تأييدها، كما تقدم آخرون صفوف الجهاد من أجلها»[3].

كتب الشيخ النَّائيني أطروحته للعلماء والعامة، لهذا نجده

---

(1) السَّيف، ضد الاستبداد، ملحق، ص237. النَّص (المازندراني والخراساني) بالفارسية، مجلة الموسم، العدد الخامس 1990 ص70. وكذلك نص الرسالة بترجمة الشاعر النَّجفي صالح الجعفري (ت1979).

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص220، مقدمة الطالقاني لتنبيه الأمة وتنـزيه الملة.

رفد كتابه بشيء من المؤثرات الاعتقادية في العامة، من الذَّين لم يدركوا فضائل الدِّيمقراطية ومساوئ الاستبداد بسهولة، فذهب عن طريق المنامات (الأحلام) إلى تأكيد تأييد الإمام المهدي المنتظر لأطروحة المشروطة. وبالتالي فإن صاحب الزَّمان مع الدِّيمقراطية وضد الدِّكتاتورية، والمفروض أن يكون كذلك وإلا ما جدوى انتظاره وترقبه كل هذه القرون! كتب النَّائيني ما رأى في المنام أن شخصاً التقى المهدي وأبلغه بالقول: «إن كان لفظ المشروطية جديداً فالمطلب قديم»[1].

حث آية الله الطَّالقاني، الذي وُصِفَ بأبي ذر الثورة الإيرانية، على دراسة أطروحة النَّائيني واعتمادها في الحياة السِّياسية، ورد ذلك في تقريظه لها: «يبدو لنا لو أخذ بعين الاعتبار مفادها، وعمل بموجبها لأتيحت للناس فرصة الخروج من الطريق المسدود... ولو طبقت آراء المؤلف عليه الرحمة لبقي الجمهور كما كان في أوائل النهضة، متوقد الحماس ومستعداً لإعانة الحكومة في حل مشكلاتها»[2]. ولم يكتف الطَّالقاني بالحث على دراسة الأطروحة بل ذهب إلى أكثر من ذلك داعياً إلى تحقيق مشروطة كاملة[3].

وضع النَّائيني نظرية في الحكم الدستوري بشروط إسلامية، منطلقاً من تحرير الإنسان من الاستبداد، يوم كانت أوروبا (1909) تحقق أنظمة ديمقراطية مشروطة بدساتير. ولعل قائلاً

---

(1) المصدر نفسه، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص287، مجلة الموسم، العدد الخامس 1990.

(2) المصدر نفسه، 233.

(3) المصدر نفسه، 233.

يقول: إن نظرية النَّائيني موجهة إلى الشَّعب الإيراني، وخصوصاً بحدث إيراني هو ثورة المشروطة (1906)، فلماذا العراق! أقول: إن الأطروحة كانت معالجة لاستبداد الشَّرق عامة، قد لا تخص العراق وإيران فحسب؛ حرك مؤلفها الوضع الإيراني الحرج ساعتئذ، منطلقاً من صميم الفكر الشِّيعي، وتَقبل النَّجف الجمع بين رأي النَّاس ورأي الدِّين. وعُرف صاحب الرِّسالة بالغروي لكثرة مكوثه بالنَّجف وهي الغري. ولا غرابة أن تصدر طبعة الكتاب الأولى من مطابع النَّجف (1909)[1].

غير أن المؤلف تراجع عن أطروحته، وغُيِّب نصُّها المترجم إلى العربية، والمنشور في مجلة «العرفان»، بعد تصدِّيه للمرجعية الدينية بالنجف. كنا ألفنا كتاباً في قضية المشروطة، ورجالها، وظروف الصّراع وأقطابه، بمناسبة مرور مائة عام على انطلاقها، تحت عنوان «المشروطة والمستبدة» (بيروت 2006).

وحسب علي الوردي، الذي أورد كتاب النَّائيني تحت عنوان: «تنبيه الأمة في وجوب المشروطة»، أن المؤلف خوفاً من نفور المقلدين من آرائه الجريئة، بعد أن صار من المراجع الكبار حاول منع نشر نصه العربي في مجلة «العرفان»[2] العام 1929، فأوعز «إلى حاشيته بشراء جميع نسخ المجلة التي وردت إلى العراق لكي لا تصل إلى أيدي القراء»[3]. بعد هذا ألا يستحق النَّائيني

(1) نقاش، شيعة العراق، ص99.

(2) لم نعثر على نص الرسالة في مجلدات مجلة «العرفان» لذلك العام أو غيره من الأعوام، ما عدا ما كتبه حولها جعفر الخليلي في المجلد (43) العام 1956.

(3) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث 3 ص126.

بأطروحته المذكورة أن يكوّن فرقة، بينما هناك مئات الفرق والمذاهب ليس لها مقالة مميزة!

يشير وجود عدد كبير من الفرق الإسلامية إلى أن الافتراق واقع لا يمكن تجاوزه بالتكفير والإلغاء، وليس هناك فكر أو دين تشيع مقالاته بين النَّاس على اختلاف بلدانهم وطبقاتهم ونوازعهم ويبقى موحداً، وما وضع حديث الافتراق إلا لسلب التَّأثير الاجتماعي والسياسي في نشوء هذه الفرق، وكان محاولة للتبشير بالفرقة النَّاجية.

لكن علماء مثل ابن قيم الجوزية، لم يتجاوز الواقع، ليقبل حديثاً موضوعاً يرسم الخارطة الملِّية والنِّحلية في الإسلام، رغم أن تشدده قاد إلى تأليف كتاب «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية»، ولا مجال في عصره وفكره لقبول الاختلاف.

بعيداً عن محاولة الجبريين لاعتبار حال الافتراق شاذة وعابرة، محددة مسبقاً في حديث نبوي، يبدو نشوء الفرق الإسلامية حالة صحية.

فالآية تقول: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: 48]، و﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 18]، و﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118].

لكلِّ ما تقدم تبدو الدَّعوة إلى إسلام بلا مذاهب عاطفية أكثر منها واقعية، وما هي إلا تجاوز للطبيعة التي جبل النَّاس عليها. والمسلمون ليسوا خارج قانون التَّباين الطَّبيعي حتى يتوحدوا في فرقة واحدة، رغم التَّركة التاريخية الثَّقيلة. إن الطَّريق السَّليم، الذي يؤثر إيجاباً في التَّقارب بين الفرق والمذاهب، هو الاعتراف بالآخر، فالمجتمع الذي يخضع قسراً لفكر أو مذهب أو دين واحد مجتمع خامل خالٍ من حافز التَّقدم، فالإسلام واحد ومتنوع، وكل ما وضع من أحاديث الافتراق وما كتب في تواريخ في الملل والنِّحل لنصرة الفرقة النَّاجية كان هدفه إقصاء التَّنوع الرَّحب لفرض وحدة مفتعلة يضيق بها الزَّمن المتجدد.

الطِّرس الثاني

الدَّولة الدِّينية
سرقة الحلم بعدالة السَّماء

«إنه لا بد للنَّاس من
أمير برٍّ أو فاجر»
عليُّ بن أبي طالب

جرَّبت البشرية لزمن طويل أشكالاً من الدول الدِّينية: وثنية وتوحيدية. كلّاً لها شريعة منزلة من السماء، حسب اعتقادها. وبالتالي لا اعتراض على مصدرها المقدس. ليس من حق المواطن مناقشة بنودها، إنما القبول بما تفسره أو تأوله المؤسسة الدينية نفسها. وأول ما تواجهه رعية الدولة الدينية هو الاضطهاد الديني، ثم الاضطهاد المذهبي؛ لأن الشريعة لا تستمد شرعها من الدين إلا عبر مذهب من مذاهبه، وما أكثر المذاهب وما أعمق اختلافاتها.

وبهذا تأتي الشريعة ممزوجة من حكم الدين والمذهب معاً، وما يترتب على ذلك من خلاف بين أهل الديانة الواحدة، إن أصبحت الشريعة دستوراً لدولة متعددة المذاهب مثلاً. والسؤال،

هل حلَّت الحكومات الدِّينية والمذهبية معضلات الحياة المادية والثقافية، وحققت شعار الحاكمية لله، أو «الإسلام هو الحل»! مع حفظ سطوة الدِّين وقدسيته! وهل باستطاعتها مسايرة مستجدات الحياة، وهي المتسارعة اليوم أكثر من أي يوم مضى؟

لقد حكمت الوثنية باسم الآلهة، حيث الملك هو الإله، إلا أنها خلَّفت صورة شوهاء، حاربها العبيد والفلاسفة والمؤمنون أنفسهم، فالتهمة هي الاعتداء أو الجرأة على شريعة الآلهة. ولا يخفى على أحد اضطهاد معتنقي المسيحية من قبل الرُّومان الوثنيين قبل تنصُّر قسطنطين في القرن الرابع الميلادي. كانوا يتعبدون جماعات سرية في الكهوف والمغارات، ويطاردون من مكان إلى آخر[1]. لكن ما إن تمكن هؤلاء المضطهدون بسبب عقيدتهم من السلطة، حتى أخذوا يضطهدون المخالفين لهم، فظهرت محاكم التفتيش والحروب الصليبية، وذلك بعد أن تبناها الملوك والأباطرة أنفسهم، والبداية كانت بقسطنطين، حيث في العام 312 قِبل هذا الإمبراطور المسيحية وأعلن عن إيمانه بها، وأنه في إحدى انتصاراته أمر بعمل تمثال له ووضع الصليب في يمينه[2].

وتركت دول المجوسية واليهودية والمسيحية سجلاًّ من القتلى، وفنون العذاب باسم الدِّين الرَّسمي. ومَنْ يقرأ تاريخ الخلافة الإسلامية، يجده مملوءاً بالدِّماء أيضاً. وطالت فتاوى القتل رجال الدين أكثر مما طالت الناس العاديين. وإن قيل:

(1) انظر: سميرنوف، تاريخ الكنيسة المسيحية، ص40 ـ 63.

(2) المصدر نفسه، ص64.

ظهرت المظالم وسُفكت الدماء لأن الخلفاء لم يلتزموا بالإسلام الصحيح! فالجواب بسؤال آخر: يا ترى متى يطبق الإسلام الصحيح، وقد مُنحت دولته فرصة مقدارها أربعة عشر قرناً ويزيد؟ فلماذا المكابرة والتعنت؟ علينا الاعتراف بحقيقة تحفَظُ للدِّين مكانته وهيبته، وتترك أمور الناس للناس، يحلون أمور دنياهم بأنفسهم. وترى حديث الحرية: «**أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ**»[1] يغني عن المقال. وعندما حاجَّ الخوارج الإمام علي بن أبي طالب (اغتيل 40هـ) بمقولة الدولة الدينية، ورفعوا بصفين (36 ـ 37هـ) شعار: «لِمَ حكَّمتَ الرِّجال، لا حكم إلا لله»[2]، أجابهم الإمام قائلاً: «كَلِمَةُ حَقٍّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ! نَعَمْ إِنَّهُ لا حُكْمَ إِلَّا للهِ، ولكِنَّ هؤُلَاءِ يَقُولُونَ: لَا إِمْرَةَ، فَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبَلِّغُ اللهُ فِيهَا الأجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَيءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيُسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ»[3].

وعلى الرغم من ذلك وجد الدين طريقه إلى القلوب، خارج السياسة، وظلت روحانية رجال الدين المتعففين عن السلطان شاهداً على ثبات الدين كوازعٍ أخلاقي. فسلطة الدين إن سايرت متغيرات الحياة اهتزت أركانها، وإن فرضت ثوابتها ثار الناس عليه ومسّت قدسية الدين. فلماذا الإصرار على الإيذاء المتبادل

(1) الكتب الستة، صحيح مسلم، باب الفضائل، ص1093، حديث رقم: 6128.
(2) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم 1 ص115.
(3) كتاب نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ص114 خطبة رقم: 40.

بين الدين والدولة؟ ولحل هذه المعضلة نزع الناس إلى حكومات مدنية أو غير دينية، تحترم الأديان كافة والعقائد بكل فروعها، وتمنع التجاوز على العقائد، وبذلك تحفظ للمواطنين مشاعرهم ومقدساتهم وحقوقهم، وتسوسهم بدستور يتفقون عليه مدنياً، يسعون إلى تغييره حسب الحاجة إلى التغيير، وهذا ما لا يحتمله الدين أو الشَّرع المقدس عموماً.

حسب مذكرات علي أكبر هاشمي رفسنجاني (دار الساقي 2005)، أحد سائسي الدولة الدينية اليوم، أن جماعة الفقهاء عارضوا إصلاحات الدولة (1963) القاضية بعدم حصر الانتخاب بالمسلمين وبالذكور فقط، فتقرر مشاركة النِّساء، وحذف شرط القسم بالقرآن للنواب؛ لأن هناك من غير المسلمين. وكان تعليق آية الله الخميني (1989)، قبل السلطة بطبيعة الحال، بعد رفضه قرار مشاركة النساء: ليأخذ الرِّجال حقوقهم أولاً، ثم يأتي دور النساء! كذلك عارض رجال الدين الإجراءات الاقتصادية في إلغاء الإقطاع، وتأميم الغابات، وبيع أسهم المصانع الحكومية إلى العمال، وإشراك العمال في أرباح المعامل والمصانع.

أعلن آية الله الخميني حينها: «أن زعماء إيران والأعلام وسائر المسلمين لن يسكتوا على الأمور المخالفة للشَّرع»[1]. فحسب ما تراه الدَّولة الدِّينية أن الإقطاع وظلمه، وعدم مشاركة النِّساء في الانتخابات، وإبقاء ظلم الرأسمال للعمال كلها من فنون الشَّرع، لكن عندما أصبح آية الله حاكماً أقر ما كان يرفضه، وما كان يجعله خارج الدِّين، في الأيام السابقة.

(1) رفسنجاني، حياتي، ص308.

لكن تداولت الأيام وجاء آية الله الخميني ومريدوه إلى السلطة، فهل حققت دولتهم الجنة للإيرانيين، وأرضتهم كافة، أم أنها تفننت بظلم حتى المساهمين بالثورة من آيات الله؟! وهل زادت تدينهم عندما أكثرت من مجالس العزاء، أم جعلت المأتم الحسيني مسرحاً للدعاية، ووسيلة للوصول إلى قلوب الناس؟! جعلته بالأمس من أجل أخذ السلطة واليوم من أجل تثبيتها!

إن أكبر موجة من الهجرة في تاريخ إيران المعاصر تحققت في ظل الدولة الدينية. والمشروبات «الروحية»، التي رمتها الثورة في البحر، عادت مضاعفة. والفساد استشرى في الدولة، وأخذ النَّاس يضيقون من رؤية المعمَّمين مثلما كانوا يضيقون من رؤية عساكر ومخابرات النظام الشَّاهنشاهي. وتحت الضَّغط اضطر الفقهاء الحكام إلى تجاوز الشريعة، فساووا بين الرِّجال والنساء في الميراث، في جانب من الجوانب، وهذا ما يخالف الشريعة مخالفة صريحة! لكن لو سلطة غيرهم فعلت ذلك لأقاموا الدنيا عليها، واعتبروها كافرة متجاوزة على شرع الله. نعم، هناك مصالح وليس دين، والدِّين وسيلة لتحقيق تلك المصالح.

كان رجال الدِّين الثَّوريون بإيران من كبار الملاكين، فحسب رفسنجاني نفسه أن مموِّل الثورة الإيرانية ــ أيام الشاه ــ بالمال، كان من أكبر ملاكي وإقطاعيي إيران، واسمه أبو الفضل توليت[1]. من حق توليت ومن حق رجال الدين الاتحاد والتضامن، هذا بالمال وهذا بالدين. والحالة كما هي بالعراق فما أن صدر قانون الأحوال الشخصية، وهو يمنع زواج البنت وهي طفلة بعمر التاسعة،

---

(1) المصدر نفسه، ص177 ــ 179.

وتحقيق حقوق للنساء، وقانون الإصلاح الزراعي، أقام الفقهاء الأرض ولم يقعدوها ضد الزعيم عبد الكريم قاسم (قُتل 1963)، واجتمع عليه معهم أهل المال، من تجار وكبار الإقطاعيين، واستمروا في معاداته، فماذا سيفعلون إذا أصبحوا هم الدولة؟!

لا تقيم الدولة الدينية للديمقراطية قيمة؛ لأنها تبقى برأيها صناعة بشرية. لكنها تحاول في أحوال عديدة استعمالها بالدرجة التي تستعمل أو توظف فيها الدين. فقد أعلنت الجماعات الجزائرية الدينية عشية فوزها (1992) أنها ستكون آخر انتخابات تشهدها الجزائر، فالغاية هي تحقيق الشريعة التي توصلهم إلى السلطة. أخذت هذه الجماعات تهدد النساء بالشريعة، فحدث ما حدث بالجزائر. لكنها استفادت من الديمقراطية وخاضت الانتخابات. كم يذكر هذا بالنازية الألمانية، فقد استفادت من الانتخابات في الوصول إلى السلطة، ثم قضت عليها قضاءً مبرماً.

كذلك حاولت الجبهة الإسلامية بالسودان الاستفادة من أجواء الديمقراطية، أيام الرئيس المنتخب الصادق المهدي، لتنقلب عليها بانقلاب عسكري (1989)، وإجراءات شوَّهت الشريعة، فكانت بيوت الأشباح، ودفع الإسلاميون، بطريقة أو بأخرى، إلى إعدام الشيخ محمود محمد طه (18 يناير/كانون الثاني 1984)؛ لأنه عارض أحكام الشريعة التي طبقها النُّميري بالسُّودان.

إلا أنه بعد تجريب السُّلطة، والاختلاف حولها مع قائدها العسكري، عاد رئيس الجبهة الإسلامية الشيخ حسن الترابي يقول ما كان يقوله الشيخ طه وأُعدم بسببه، عاد الترابي ينفي وجود حجاب على رؤوس النساء، وأفتى بزواج المسلمة من الكتابي

المسيحي أو اليهودي، وأن شهادة المرأة تعادل شهادة الرجل، وأن تعاطي الخمور ليست جريمة إلا إذا تحولت إلى عدوان، وبجواز إمامة المرأة للرِّجال[1].

كذلك استفادت الفئة الحاكمة بإيران من مشاركة الأحزاب والفئات الأخرى بالوصول إلى السلطة، لكنها ما أن تربعت على دست الحكم حتى انقلبت عليها وتنكرت للديمقراطية، فتحولت الديمقراطية إلى أمر ونهي من قبل آية الله الخميني، ثم ولي المسلمين آية الله علي خامنئي، فالدَّولة أصبحت وراثة يتداولها أتباع الإمام.

ليس هناك أعنف من الدولة الدينية، أو أية دولة تبنى على أساس ايديولوجي، يُحجب العقل فيها تماماً، ولم يبق غير هدف واحد هو إلغاء أي قراءة أخرى تحاول الربط بين النص وظرفه، أو الخروج به إلى تفسير وتأويل يحتمله بعيداً عن التكفير والقتل. فرغم شهرة المسيحية بالدعوة إلى السلام والمحبة إلا أن رهبانها، في القرون الوسطى، ما أن تسلموا السُّلطة حتى تحولوا إلى عقبان تنقَضُّ على كل مَنْ خالف تعاليم الكنيسة؛ لأنها تعاليم الله، إذا لم تتحقق بالكلمة فيجب أن تتحقق بالسَّيف. استخدموا أسوأ أساليب القسوة لتنصير اليهود والمسلمين، وحبسوا أنفاس العلماء، ومَنْ خالف رأياً لهم، مثل البروتستانتية وعلى رأسها الراهب مارتن لوثر، الذي قال محتجاً على أساليب البابوية الكاثوليكية بروما: «لستُ أريد أن يدافع

---

(1) حديث في ندوة بدار حزب الأمة السوداني، جديدة الشرق الأوسط الأحد 9 أبريل (نيسان) 2006 العدد 9994.

أحد عن الإنجيل بالعنف والقتل»[1].

ووجدت الدولة التي قامت على أساس الفكر اليهودي أكثر من إشارة ووصية إلى تقديس العنف؛ وبالاسم ضد الكنعانيين أو الفلسطينيين، أو مَنْ نعت بالوثنية. وهنا لا تهمنا هوية الخصم بقدر ما يهمنا النص الداعي إلى استخدام العنف باعتباره واجباً دينياً؛ ليصبح دستوراً للدولة. ورد في «التوراة»: قال صموئيل لشاؤول: «أنا الذي أرسلني الرَّب لأمسحك (أعمدكَ أو أتوجكَ) ملكاً على شعبه، على إسرائيل، فاسمع الآن قول الرَّب، هكذا يقول رب القوات: سأفتقد عَماليق لِما صنع بإسرائيل، حين وقف له في الطريق عند صعوده من مصر، فهلم الآن وضرب عَماليق، وحرم كل ما لهم، ولا تبق عليه بل أمِت الرِّجال والنِّساء والأولاد، وحتى الرُّضع والبقر والغنم والإبل والحمير»[2].

هكذا كانت معاملة الخصم في نص ديني لا يعطي فرصة للحياة. تصل درجة العنف المقدس إلى قتل الطفل الرضيع لأنه مشروع عداوة في المستقبل، ولا يعفي الحيوان لأن كل ما يتعلق بالآخر هو رجس! فيا ترى كيف سيتصرف المتشدد اليهودي مع مَنْ خالفه في الدين والتفكير، وقد مُنح الحق المقدس لإزالة العدو وما يتعلق به من الوجود؟

نقرأ في نص آخر من «التوراة»: «وحارب بنو يهوذا أُورشليم، فاستولوا عليها وضَربوها بحدِّ السَّيف، وأحرقوا المدينة بالنار»[3].

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة 23 ص41.

(2) الكتاب المقدس، العهد القديم، سِفر صموئيل الأول 15/1 ـ 3.

(3) المصدر نفسه، سفر القضاة 1/8.

يُعلِّم هذا النص الإخباري كيفية التعامل مع الآخر، وإن كان في بلدة مثل أورشليم، البلدة المقدسة عند اليهود.

ونص آخر يغذي المتشدد اليهودي بالعنف عندما يصل الأمر إلى قدس الأقداس. قال يهوه لموسى وهو على جبل سيناء: «وضع حداً للشعب من حواليه (الجبل)، وقل لهم: احذروا أن تصعدوا الجبل أو تمسوا طرفه، فإن كلَّ مَنْ مسَّ الجبل يُقتل قتلاً، لا تمسُّه يدٌ، وإلا يُرجم رجماً، أو يرمى رمياً بالسِّهام، بهيمة كان أو إنساناً، ولا يحيا»[1].

ليس هذا فقط، بل شرع استخدام العنف بحق مَنْ ترك التحدث بالعبرية، واكتفى بلغة أخرى مثل الآرامية آنذاك. قال: «ولم يكونوا يُحسنوا التكلم باليهودية، بل بلسان هذا أو ذاك الشَّعب، فوبختهم ولعنتهم، وضربتُ منهم رجالاً، ونَتفت شعرهم، واستحلفتهم بالله قائلاً: لا تعطوا بناتكم لبنيهم ولا تأخذوا بناتهم لبنيكم»[2].

كم يبدو العنف، حسب النص الآتي، مقدساً في العقيدة الدينية كسياسة: «هاأنذا بزجري أجفِّف البَحر، وأجعل الأنهار قِفراً، وينتنُ سمكها بِعدم الماء، ويموت من العطش، أُلبس السَّموات سَواداً، وأجعل كسوتهنَّ المِسح»[3]. تحققت هذه الخلفية في أكثر من ممارسة من قبل الدولة اليهودية ضد الخصماء. ربما كان أبرزها ما عُرف في القرآن بأصحاب الأخدود، ورد في سورة

---

(1) المصدر نفسه، سِفر الخروج 19/12 ــ 13.

(2) المصدر نفسه، سِفر نحيما 13/24 ــ 25.

(3) المصدر نفسه، سِفر أشيعيا 50/2 ــ 3.

البــروج: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ ۞ وَٱلْيَوْمِ ٱلْمَوْعُودِ ۞ وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ ۞ قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ۞ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۞ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۞ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۞ وَمَا نَقَمُواْ مِنْهُمْ إِلَّآ أَن يُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [البروج: 1 ـ 8].

حُرق أصحاب الأخدود وهم المسيحيون على يد الملك اليهودي ذو نواس (صاحب الضفائر) في نوفمبر/ تشرين الثاني السنة 523 ميلادية، وحسب وثائق مخطوطة سريانية، تؤيد ما ورد في القرآن: «بدئ بحرق الكنيسة وفي داخلها كثير من رجال الدين والعلمانيين. وكان عدد من الشهداء من النساء (و) جمع اليهود رفات كل الشهداء وأحضروها إلى الكنيسة، حيث كدسوها، ثم أحضروا الكهنة والشمامسة الإنجيليين والأفدياقون والقراء والمكريسين والعلمانيين رجالاً ونساءً، فغصت الكنيسة من جدارها إلى جدارها بحوالى ألفي شخص، حسب أقوال الذين قدموا من نجران، ثم جمعوا الحطب حول الكنيسة من الخارج وأضرموا النيران، وهكذا أحرقوا الكنيسة بكل ما فيها»[1].

بعد زوال السلطة وقف العنف اليهودي مع المجوسية ضد الأديان الأُخر، فقد وشى اليهود ضد المسيحية الحديثة عند ملوك الفرس، مما أسفرَ عن قتل المئات منهم. لقد مارست الدولة الزَّرادشتية أو المجوسية العنف ضد المسيحيين والمانويين بشراسة، بعد إفتاء رجل الدين المجوسي موبذ موبذان كرتير بقتل المخالفين لعقيدة الدولة. فمن ضحايا حملات العنف تلك ذبح الرهبان والقساوسة، وملاحقة المانويين أينما كانوا بعد قتل

(1) بُرك، هارفي وبورسك، قديسات وملكات، ص134 ـ 137.

زعيمهم ماني (276 ميلادية)، في حكم بهرام بن سابور، وقيل: «قتله وصلبه نصفين، النصف الواحد على باب والآخر على الباب الآخر»[1]. وذبحت الراهبة مرثا بسبب رفضها قبول الزَّواج واعتناق المجوسية. قالت لذابحها: «لا تربطني لأني أقبل الذبح بسرور من أجل ربي»[2].

أما أبشع ممارسة عنف مارستها الدَّولة الدِّينية المجوسية ضد المسيحيين، فهي ما عرف بالاضطهاد الأربعيني السنة 341يلادية. استمرت المذابح بالرهبأن والقساوسة، وكأن أول المقتولين الجاثليق (رئيس كنيسة المشرق) مار شمعون برصباعي ومائة وثلاثين قساً وكاهناً، وقد استمرت المذبحة عشرة أيام[3].

ترد الأخبار عن إعدام نساء، لمجرد مخالفتهنَّ العقيدة المجوسية، بقسوة وعنف لا مثيل لهما، فقد مزقوا أجسادهنَّ وهنَّ على قيد الحياة، بعد أن اقتادوهنَّ إلى خارج المدينة، «ودقوا وتَدَين لكل واحدة، وطرحوا كل امرأة بين الوتَدَين بعد ربطها بيديها وقدميها كالحملان التي ستنحر. ومن ثم نشروا أجسادهنَّ إلى نصفين فقطعوا السيدات إلى ستة أجزاء، ووضعوهنَّ في ست سلال علقوها على ست قطع من الأوتاد المتشعبة التي غرسوها في الأرض»[4]. لكن كم تبدو الزَّرادشتية ديانة مسالمة وهي خارج السلطة؛ أي: لا تمارس القهر الدِّيني من أجل السلطة.

---

(1) النَّديم، الفهرست، ص398. راجع في محاكمة وقتل ماني: نغرين، ماني والمانوية، ص56 ـ 62.

(2) بُرك، هارفي وبورسك، قديسات وملكات، ص100.

(3) أبونا، تاريخ الكنيسة الشرقية 1 ص40 ـ 41.

(4) بُرك، قديسات وملكات، ص104.

نقف أمام نص إنجيلي يتناقض تماماً مع دعوة المسيحية إلى المحبة والسلام. قال السيِّد المسيح: «لا تظنوا أني جئت لأحملَ السَّلام إلى الأرض، ما جئت لأحمل سَلاماً بل سيفاً»[1]. وورد النص في عبارة أخرى: «جئت لألقي على الأرض ناراً، وما أشدَّ رغبتي أن تكون قد اشتعلت»[2]. حاول مفسرو الإنجيل تأكيد عدم مخالفة النص للسلام والمحبة؛ لأنه قصد المستقبل، وما يحدث فيه من خلافات ومعارك بين المؤمنين وغير المؤمنين؛ أي: سيتنازع في دعوة المسيح الأبناء مع آبائهم. هذا ما قرأه لي الراهب العراقي خوشابا من نصٍ بالسِّريانية.

جميل أن يحاول المفسرون المسيحيون التنكر لمثل هذا النص بمحاولة تأويله أو تفسيره بما لا يجعله صكاً مقدساً يلوح به ضد الرعية. لكن هل أغفلت الدولة الدينية مثل هذا النص، في عنفها الأُصولي، الذي ظهر جلياً في القرون الوسطى ضد رجال الدِّين أنفسهم؟ لا نعتقد هذا. أيٌّ يعترض على حكم الكنيسة وإجراءاتها هو صاحب هرطقة، وتعني اتخاذ طريقة مخالفة في التفكير، وبالتالي يعد ملحداً يستحق الموت حرقاً.

لم يتلاش العنف الديني إلا بعد فصل الكنيسة عن الدولة في بلدان أوروبا! كان عدد ضحايا عنف الدولة المسيحية بإسبانيا لوحدها، حسب أمين عام محكمة التفتيش والقس الإسباني خوان أنطونيو ليورانت، خلال ثماني سنوات فقط في السنة (1480 و1488 ميلادية)، ثمانية آلاف وثمانمائة ضحية أحرقوا في النار

(1) الكتاب القدس، العهد الجديد، إنجيل متي 10/34.

(2) المصدر نفسه، إنجيل لوقا 12/49.

حرقاً، وستة وتسعين ألفاً وأربعمائة وتسعين نالهم عقاب صارم بين السِّجن والتَّعذيب والقتل بلا حرق، وقد عدَّ القتل خنقاً أمنية يتمناها المحكومون بالحرق في النار، وبين السنة (1408 ـ 1508 ميلادية) قُتل حرقاً في النار واحد وثلاثون ألفاً وتسعمائة واثنا عشر، وطالت العقوبات الصارمة الأخرى واحداً وتسعين ألفاً وأربعمائة وأربعة وتسعين إنساناً[1]. كان الغرض من محاكم التفتيش إرهاب جميع المسيحيين الجدد والقدامى على السواء، وذلك لمحاربة الهرطقة (اتخاذ طريق في التفكير الديني غير طريق الكنيسة الرسمية).

كان أبرز رجال الكنيسة، وهو على رأس الدولة، عنفاً القس توماس توركيمادا. فمن بواكير أفعاله قتل طبيبه الخاص حرقاً بتهمة تنجيس الصليب، وأصدر أمراً بتعذيب المتهمين: انتزاع لحم أجسادهم بآلة الكلابة، وانتزاع أطفال اليهود المطرودين من إسبانيا من آبائهم، لتنصيرهم[2]. كان من أكثر البابوات عنفاً بولس الرَّابع، واسمه كارافا جوفاني، فقد أحرق بروما عدداً من المتهمين بالبروتستانتية، وقرر محاكمة أي راهب لا يعظ ضدها، وكان النَّاس في زمنه يتوقعون «إصدار أحكام أشد بشاعة وإرهاباً»[3].

قال مؤرخ كاثوليكي حول عصر بولس الرابع: «كان رجال محكمة التفتيش الذين لم يفتر البابا عن حضهم يشمون الهرطقة في حالات كثيرة، ما كان المراقب الهادئ الحذر ليكشف فيها أثراً

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة 23 ص90.

(2) المصدر نفسه 23 ص92.

(3) المصدر نفسه 27 ص241.

لهرطقة... وحرض الحاسدون والمفترون على بذل الجهد في تسقيط الكلمات المريبة من شفاه رجال كانوا عمداً راسخة للكنيسة ضد المبتدعين، وعلى تلفيق تهم الهرطقة لهم... وبدأ عصر إرهاب فعلي ملأ روما كلها بالخوف»[1].

أخذ البابا المتشدد يتدخل في أدق تفاصيل حياة النَّاس الشخصية، إضافة إلى تدخله في العبادة، ومتابعة الذهاب إلى الكنيسة بالقوة والامتناع عن محرماتها. حرم قراءة أي كتاب لم يحمل اسم المؤلف والمطبعة وتاريخ النشر، وأي كتاب لم يحصل على إذن نشر من الكنيسة. وبعد أن تحمل ما تحمله النَّاس من عسف هذا البابا احتفلوا فرحاً بوفاته ثلاثة أيام «حطمت خلالها الجماهير تمثاله، وجرَّته في الشوارع. ثم أغرقته في نهر تيبر، وأحرقت مباني محكمة التفتيش، وأطلقت سجناءها، وأتلفت وثائقها»[2]. فرح بموته ليس الهراطقة فقط بل مسيحيون ضاقوا بإرهابه.

نفذ مَلِك البرتغال أوامر الرَّاهب المتطرف توركيمادا في فصل الأطفال عن آبائهم اليهود الرافضين الدخول في النصرانية. قال أحد الأساقفة: «لقد رأيت أطفالاً كثيرين يسحبون إلى حوض التعميد من شعورهم»[3].

نختم القول في إرهاب رجال الكنيسة الحكوميين، أن عنفهم طال الموتى بعد الأحياء، فإذا «ثبتت تهمة الهرطقة على رجل

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص242.
(3) المصدر نفسه، ص95.

متوفٍ فإنه ينبغي محاكمته، فإذا ثبت أنه مذنب يجب نبش قبره لاستخراج جثته وإلقائها في النَّار، كما ينبغي مصادرة أملاكه»[1].

كانت حصة المسلمين من هذا الاضطهاد كبيرة جداً بإسبانيا، فقد صدر مرسوم السنة 1499 ميلادية يخير المسلمين بين الدخول في المسيحية أو مغادرة إسبانيا. وبأثر هذا المرسوم أُغلقت المساجد، ونصبت المحارق العامة، التي «التهمت جميع الكتب والمخطوطات العربية»[2]. وفي السنة 1502 ميلادية خُيِر مسلمو قشتالة وليون بين المسيحية أو المغادرة، وأُعطوا مهلة شهرين فقط، مع منع أطفالهم دون الرابعة عشرة والإناث دون الثانية عشرة من مرافقتهم إلى خارج إسبانيا[3].

وبالوقت الذي فيه اعتبر الكاردينال يشلييه هذا القرار أنه قرار همجي، مجَّده الراهب المتشدد بليدا بالقول: «أمجدُ حادثٍ في إسبانيا منذ عهد الرُّسل». ومعلوم أن عهد الرسل من الأهمية في تأسيس المسيحية، فتأمل كيف يفكر مثل هذا الراهب! بطبيعة الحال، تسرب العنف الديني إلى عامة الناس، وهم الغوغاء المحتشدون أمام المحارق، وكان يمزق ويحرق بلا محاكمة مَنْ تورط بجدال أو مناقشة لأمر أو شأن من شؤون الكنيسة. فمن التعسف والظلم أن يطلب رهبان محاكم التفتيش من المعتقلين تحمل مصاريف اعتقالهم، وتعذيبهم ليكرهوا على الاعتراف. وتُفلسف الكنيسة التعذيب والإعدام حرقاً أنه مغفرة تنجي المتهمين من الجحيم[4].

---

(1) عوض، محاكم التفتيش في أسبانيا، ص56.

(2) ول ديورانت، قصة الحضارة، ص97.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه 23 ص82.

يعكس مشهد ما عُرف بالمكتب المقدس صورة العنف والإرهاب، الذي مارسه رجال الكنيسة، من أهل السلطة، أوان محاكم التفتيش التي استمرت قروناً، فبعد إلقاء القبض على المتهم أثناء الليل، وكانت عادة جارية، يرمى في غرفة حالكة الظلمة، وضع في نهايتها مائدة مغطاة بقماش أسود، عليها شمعة وإلى جانبها صورة المسيح والصليب والكتاب المقدس، وإلى جانب المائدة منصة يجلس عليها المحققون بثيابهم البيضاء، وأغطية رؤوسهم سُود. وتتدلى من على المنصة جرائم المتهم. يعيش المتهم وسط ديكور المكتب المقدس لحظات التحضير للموت، فهناك السواد والصليب والصمت. ولأن قانون الكنيسة يحرم إراقة الدماء، لذلك أجاز الراهب العنيف توركويمادا التعذيب بلا إراقة الدِّماء[1]، فانظروا التَّحايل على الله والسيِّد المسيح.

استخدم محققو محاكم التفتيش أفظع آلات التعذيب مع المتهمين بالهرطقة أو الانحراف الديني. وكشفت الحملة الفرنسية، في سجن محكمة طليطلة، آلة تعذيب مفزعة على هيئة تمثال «العذراء مريم، غطت مقدمته المسامير والسكاكين، وكانت هناك رافعة مركبة في التمثال، فتقوم بتحريك ذراعي التمثال بحيث يحتضنان ضحيته ويضغطان بشدة على جسده حتى تنكسر عظامه»[2]. هذا مع مثول شخصية السيِّدة مريم العذراء المسالمة صاحبة المعونة، ليس في ذاكرة المسيحيين وحسب، إنما بقية أهل الأديان أيضاً.

---

(1) عوض، محاكم التفتيش في أسبانيا، ص58 ـ 59.

(2) المصدر نفسه، ص59.

عندما يسري العنف الدِّيني، وينهمك رجال الدين والأتباع في القتل من أجل الله، تتعطل كلمات الله الدَّاعية إلى السَّلام والمحبة. بل يصبح تداولها، في دورات العنف، ضرباً من ضروب الترف. فمَنْ يصدق سعي الرُّهبان إلى ابتكار آلة تعذيب على هيئة مريم العذراء، ليشعروا المتهم بغضب المسيحية عليه، وأن يجعلوا الكتاب المقدس والصليب من مفردات تسويق الإرهاب؟! وأن يحوِّل البابوات الصليب راية للعنف والقتل في الحملات الصليبية، تلك الحملات التي أعلن عنها البابا أربان في مرسوم السنة 1095 ميلادية.

ينقل القس ريمند مشهداً مفزعاً من مشاهد تلك الحروب المقدسة المروعة. قال: «شاهدنا أشياء عجيبة، إذ قطعت رؤوس عدد كبير من المسلمين، وقتل غيرهم رمياً بالسهام، أو أُرغموا على أن يلقوا أنفسهم من فوق الأبراج، وظل بعضهم الآخر يعذَّب عدة أيام. ثم أحرقوا في النار، وكنت ترى في الشوارع أكوام الرؤوس والأيدي والأقدام، وكان الإنسان أينما سار فوق جواده يسير بين جثث الرِّجال والخيل»[1].

ويروي القس المذكور ما هو أفظع وأثقل على ذاكرة ومخيلة إنسان. قال: «إن نساء كنَّ يُقتلنَ طعناً بالسيوف والحراب، والأطفال الرضع يختطفون بأرجلهم من أثداء أمهاتهم، ويقذف بهم من فوق أسوار، أو تهشم رؤوسهم بدقها بالعمد، وذُبح السبعون ألفاً من المسلمين الذين بقوا في المدينة. أما اليهود الذين بقوا أحياءً فقد سيقوا إلى كنيس لهم، وأشعلت فيه النار وهم أحياء،

---

(1) ديورانت، قصة الحضارة 16 ص25.

واحتشد المنتصرون في كنيسة الضريح المقدس، وكانوا يعتقدون أن مغارة احتوت في يوم ما المسيح المصلوب، وفيها أخذ كل منهم يعانق الآخر ابتهاجاً بالنصر، وبتحرير المدينة، ويحمدون الرحمٰن الرحيم على ما نالوا من فوز»[1].

بعد النظر في هذه الذاكرة المثقلة بالعنف، والإرهاب الديني، هوَّن القس العراقي الأب ألبير أبونا بروح مسيحية جديدة، من الاضطهادات التي طالت قومه في الشرق على يد المسلمين، بقوله: «لا ينبغي التَّسرع في الحكم على هذه الإجراءات التعسفية، التي كانت وليدة نفسية خاصة، وفترة من التعصب الديني، الذي تكرر أحياناً في التاريخ، لا سيما في عهدي المغول والعثمانيين. ألم يستخدم الأمراء المسيحيون أنفسهم في العصر الوسيط إجراءات أكثر صرامة في أوروبا ضد اليهود، وفي إسبانيا ضد المسلمين؟ فعلينا أن نضع ونفهم الأمور، في إطارها التاريخي، دون أن تثير في نفوسنا استياءً أو حقداً أو تزمتاً دينياً»[2].

أما الدَّولة، التي قالوا عنها إنها دولة الخلافة الإسلامية، فقد انتهكت حياة النَّاس، وضاعف خلفاؤها القسوة، مع أن كلّاً منهم له خاتم ونقش يتقدمه اسم الله، وتكفي الإشارة إلى عنف تلك الدول والممالك، التي حكمت باسم الإسلام، أن يتصفح القارئ «موسوعة العذاب» للمحقق والباحث العِراقي عبود الشَّالجي (ت1996)، فبعدما حدث خلال الخلافة الرَّاشدية، حيث قُتل ثلاثة من خلفائها الأربع، والحروب التي دارت داخلها، بالغ

(1) المصدر نفسه.

(2) أبونا، تاريخ الكنيسة الشرقية 2 ص175.

الأمويون في التنكيل بخصومهم، وما فعله العباسيون من نبش القبور والمظالم الاجتماعية كان أعظم.

حصل هذا في الدولة الدينية، حسب ما ترفعه من شعار الكتاب والسُّنَّة، والتي يحرم الاعتراض عليها ومقاومتها؛ لأنها تنطق بلسان الله. لكن ما استفادت منه شعوب القارة الأوروبية أنها وضعت حداً لوجود مثل هذه الدولة، ولم تستمر بتبرير وجودها بعبارة أنها لم تتقيد بالشَّرع الصحيح، أو أنها انحرفت عن الدِّين، ومعنى هذا أن هناك أملاً في قيام دولة دينية خالية من الجَوْر، وهذا ما تتحدث به الأحزاب الدينية، لكن السُّلطة هي سلطة البشر لا سلطة الله.

لا يخلو كتاب التوراة، ولا كتاب المجوس من نصوص سلام ومحبة ووصايا تجذب المؤمن بدعوتها للتسامح، أما كتاب الإنجيل فيكاد يخلو من مفردة عنف وقتل، خلا التي ذكرناها، وتفسيرها مثلما تقدم. إلا أن كل عبارات وآيات المحبة والسلام لا قيمة لها في عرف الدولة الدينية، فهي لا تسود بالمحبة وبلا إكراه في الدين بقدر ما تسود بمقارعة المعارضين بالعنف.

كيف سرقت هذه الدَّولة حلم الأتباع بعدالة السماء، رغم أن السيد المسيح لم يطلب حكومةً وتاجاً، ويرى أحبار يهود في قيام دولة إسرائيل افتراءً على التوراة، وكذلك زرادشت، وماني، وفي الإسلام عشرات النصوص والمواقف التي لا تجيز الدولة الدينية، أتينا عليها تفصيلاً في كتيبنا «رسالة في العلمانية والخلافة».

طرحت الدَّولة الدِّينية نفسها دولة سماوية، تحكم بنصوص مقدسة، مع ما فيها من العنف الدنيوي المفارق للروحانية الكونية، والكابح للأمل في اللامحدود، وبالتالي حققت مصالح الرِّجال لا

مصالح الله. يتعرض هذا الفصل إلى الدولة الدينية الإسلامية، ومطلب الخلافة والحاكمية، وما أسفر عنها من تعسف طال المسلمين وأهل الأديان الأُخر. وهي الدولة التي ما زالت مطلباً عند الأحزاب الدينية، فإن عجزوا عن تحقيقها بالقوة لجأوا إلى ركوب الديمقراطية مطية لنيلها، باسم الشريعة، والنص المقدس أيضاً.

هناك ثلاثة كتب، أو ثلاث رسائل مهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، أظهرت أن الدَّولة شأن دنيوي، لا يتحقق عبر الدين، بل بإجماع النَّاس بعيداً عن حصر ذلك في أهل الحل والعقد. والكتب هي: «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» للشيخ عبد الرحمٰن الكواكبي (ت1902)، و«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» (1909) للشيخ محمد حسين النَّائيني (ت1936)، و«الإسلام وأصول الحكم» (1925) للشيخ علي عبد الرازق (ت1966). تنبه المفكرون الثلاثة، وهم من أئمة الدين وشيوخه، إلى مخاطر الدولة الدينية في تكريس الاستبداد، وحذروا من دعم الاستبداد الديني للاستبداد السياسي. فوقف العثمانيون ضد الكواكبي، وأصحاب المستبدة ضد النَّائيني، وفقهاء الأزهر ضد عبد الرَّازق.

أدركت الكتب الثلاثة مخاطر تورط الدِّين في الحكم. لكن أوضحها عبارة كان كتاب «أُصول الحكم...». حُرم صاحبه من التدريس، ومن كل وظيفة، ومن المشيخة أيضاً. فعندما دخل إلى مجلس علماء الأزهر امتنع زملاؤه من رد التَّحية عليه إيماءة إلى خروجه من الإسلام[1]. وكان قد حسب حساب ذلك فأورد

(1) عمارة، الإسلام وأُصول الحكم لعلي عبد الرازق دراسة ووثائق، ص56.

الشَّهادتين في مستهل كتابه، قال: «أشهد أن لا إله إلا الله، ولا أعبد إلا إياه، ولا أخشى أحداً سواه. له القوة والعزَّة، وما سواه ضعيف ذليل، وله الحمد في الأولى والآخرة، وهو حسبي ونعم الوكيل. وأشهد أن محمداً رسول الله، أرسله شاهداً ومبشراً ونذيراً...»[1].

ولا أريد في هذا المقال سوى الإشارة من خلال ذكر هذه الكتب إلى أن العلمانية لم تعنِ الإلحاد مثلما يصورها فقهاء الأحزاب الإسلامية، من السنَّة والشيعة معاً، ذلك لغرض التحريض ضدها. فأصحاب هذه الكتب كانوا من شيوخ الدين، وهم من أئمة المذهبين، فمنهم مَنْ طالب بصريح العبارة فصل الدِّين عن الدولة، مثل الكواكبي وعبد الرازق. أما النَّائيني فرفع المانع من التَّأثر في دساتير وقوانين غير إسلامية، وأراد إنهاء الاستبداد الدِّيني بتقييد الحكومة بدستور يتفق عليه النَّاس، إلا أنه تراجع عن آرائه بعد سنوات قليلة.

كان أول الدَّاعين من الأحزاب إلى دولة دينية هم الشُّراة، أو الحرورية، وخصومهم يدعونهم بالخوارج، عندما قالوا: «لا حكم إلا لله»[2]. وخروج الخوارج لم يكن دافعه التحكيم بين الإمام علي ومعاوية بن أبي سفيان فقط، بل يعود إلى احتجاج قديم بدأ منذ السقيفة، وتأسيس دولة دينية على أساس حديث نبوي قيل إن النبي محمد قاله وهو على فراش الموت، وهو حصر الإمامة في قريش. وما يلفت النظر في أمر الخوارج، أو الشُّراة أو الحرورية، أن أبرز

---

(1) عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص11.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص116.

قادتهم انحدروا من اليمامة حيث الأرض الخصبة: نافع بن الأزرق، ونجدة بن عامر، وعطية بن الأسود.

السؤال هل يتوافق ذلك مع ما كان بين قريش بالحجاز وبني حنيفة باليمامة، وهي الأكثر رزقاً وخصوبة عندما رفضت تسليم زكاتها وصدقاتها إلى قريش؟ وبالتالي هل هي عودة إلى انشقاق أبي ثمامة مسيلمة الحنفي (قُتل 12هـ) المعروف في التاريخ الإسلامي بمسيلمة الكذاب؟ أم هي مجرد مصادفة أن يتولى يماميون حنفيون أمر الخروج على التحكيم، وعلى الخلافة بالكوفة، ممثلة بالإمام علي بن أبي طالب، والإمارة بالشام ممثلة بمعاوية بن أبي سفيان (ت60هـ) وكلاهما من قريش؟ وإن صح التوافق بين الحدثين، فإن ما حدث في اليمامة هو خروج على إمامة قريش، وليس على الإسلام، وهو شكل من أشكال عصيان اقتصادي وسياسي لا عبادة وإيمان. فمما قاله مسيلمة: «لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قريشاً قوم يعتدون»[1].

ظلت حاكمية الخوارج تتداول كمعارضة بالسَّيف، يصاحبها معارضة بالفكر، شاركهم فيها، في ما بعد، المعتزلة ضد حكم قريش المدعوم بنص نبوي. والمعتزلة ليسوا قرشيين أيضاً، بل معظمهم ليسوا عرباً. فمنهم مَنْ قال: تصح الإمامة ولو في العبد الحبشي، ومنهم مَنْ ألغى الإمامة بالأساس، فالنَّاس قادرون على تدبير أمرهم، وهو المبالغة بالعلمانية؛ أي: فصل الدين عن الدولة. لكن الحكومة تحققت لقريش بداية من خلافة أبي بكر الصَّديق، وحتى آخر خلفاء بني العباس المستعصم بالله، أي بين (11 ــ 656هـ).

(1) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص239.

كان حكم الشَّريعة طوال هذه الفترة هو النَّافذ، بحدود ما يخدم الحاكم والمذهب الرسمي. وكانت المذاهب السُّنِّية هي المتقدمة. أما الشيعة فظلوا معارضة يدعون إلى العدل، ودولة الخلافة المقدسة التي يتولها المعصومون، وأصبح العدل والإمامة أصلين من أُصول المذهب، إضافة إلى التوحيد والنُّبوة والميعاد[1]. لكن هل طبق العدل، مثل ما يُدعى له بالأصول، عند الفاطميين كشيعة، أو عند الدول الزَّيدية باليمن وغيرها! طبعاً لكلا الدولتين مظالمهما ضد الشيعة أنفسهم! كذلك أصبح العدل أصلاً من أصول فرقة المعتزلة، ويظهر لمَنْ يدرسه بعناية أنه مقرر لدولة غير دينية، لأنه يعتمد بالأساس على نفي القدر، ولا يكون الإنسان حراً إذا خضع لمشيئة القدر في اختياره للحاكم أو في ممارسة الحكم.

أما الشيعة فمنهم مَن استمر معارضاً طوال وجود الدَّولة الدِّينية، ومنهم مَنْ مارس الحكم، مثل الإسماعيلية والزَّيدية باليمن، وبالعراق في العهد البويهي. وحكمت الإمامية أيضاً في العهد الصَّفوي بإيران والعراق. غير أنها، مثلما تقدم، لم تحقق العدل المرجو من الدولة الدينية، مثلما كانت تطلبه وهي في المعارضة. فالفاطميون حكموا مصر والمغرب لقرون، وظهر في سيرهم العنف والجَوْر، رغم ما تقدموا فيه من علوم وصناعات، وخلفوا من الآثار الفنية والعمرانية ما خربه بعدهم صلاح الدين الأيوبي، الذي جمع بين الجَوْر والسَّلفية جمعاً خانقاً. اتضح ذلك بقتل الفيلسوف المتصوف شهاب الدين السَّهروردي (587هـ)،

(1) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأُصولها، ص68، 75.

واضطهاد أتباع الفاطميين. وتأسست دولة شيعية بالبحرين، وهي الدَّولة القرمطية ذات الأُصول الإسماعيلية.

أظهرت هذه الدولة عدالة اجتماعية، وابتعاداً عن صفة الدولة الدينية إلى حد ما. فحسب شاهد عيان هو الرحالة ناصر خُسرو، في رحلته إلى عاصمتهم، أنهم كانوا يدفعون مساعدات مالية للعاطلين عن العمل، ويساعدون مَنْ له حرفة من الغرباء، وسخَّروا مطاحن الدولة لعامة الناس. لا يصلون صلاة الجمعة جماعة، ولا يبنون مسجداً، لكنهم لا يمنعون أحداً من الصلاة أو من بناء مسجد. جعلوا الدِّين من شأن النَّاس ومؤسساتهم، ولم يتدخلوا في العقائد. غير أن هذه الدولة ظلت محكومة بعصرها وهو الاستبداد السياسي، وأرادت تحقيق مصلحة اقتصادية في الاستحواذ على الحجر الأسود وحمله إلى ديارها، كي تستفيد من مردوده المادي وتمنع الخليفة العباسي ببغداد منه[1].

تريد الحاكمية التي نطق بها الخوارج ـ ظلت متداولة حتى عصر أبي الأعلى المودودي (ت1979)، وسيد قطب (أُعدم 1966) والأحزاب السلفية ـ تريد الحكم بكتاب القرآن والسُّنة النبوية. تزيد الأحزاب والمنظمات السياسية الشيعية عليها عترة النَّبي، والتي نجد تراثها في الكتب الأربعة وهي: «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني (ت329هـ)، وتضمن (16199) حديثاً، و«مَنْ لا يحضره الفقيه» لمحمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت381هـ) وتضمن (5964) حديثاً، و«الاستبصار» و«التهذيب» لشيخ الطائفة الطوسي (ت460هـ)

(1) خسرو، سفر نامة، ص142 وما بعدها.

وتضمنا معاً (19101) من الأحاديث[1]، إضافة إلى كُتب حديث ثلاثة أُخر، جُمعت في فترة متأخرة.

تقابل هذه الكتب الأربعة كتب الحديث الستة السُّنِّية، التي أبرز أسانيدها هو أبو هريرة (ت54هـ)، الذي تكذبه الشيعة في العديد من رواياته. مثلما كذب كُتاب السُّنَّة الشيخ القمّي، فلقبوه الكذوب، لذا رد الشيعة عليهم ولقبوه بالصدوق، وكذلك كذبوا الإخباري الشِّيعي عبد الله الجعفي.

غير أن إخباريي السُّنَّة لا يتعدون أو يجازفون إلى تكذيب جعفر الصَّادق (ت148هـ)، رغم أنه تقريباً مصدر حديث الشيعة الأهم، فاعتبروا أحاديث هذه الكتب أكاذيب على جعفر الصادق من قبل رجال الشيعة. وفرقة من الشيعة استراحت من هَمِّ الإمامة بعد وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري (ت260هـ)، فجعلتها من مسؤولية ولده الغائب المهدي المنتظر، وبعد انقضاء عهد السفراء الأربعة أعلنت الغيبة الكبرى ليحكم النَّاس أنفسهم بأنفسهم حتى ظهوره، لكن هناك مَنْ تحايل على هذا المبدأ فخرج علينا بولاية الفقيه أو الولاية العامة.

إنه خلاف مستمر بين المسلمين حول السُّنَّة النبوية، فكيف تتحقق عدالة، أو حكم غير استبدادي ديني، مع هذا الاختلاف بين مذهب وآخر في التشريع! وإذا تجاوزنا هذا الخلاف فما العمل في تفسير أو تأويل نصوص القرآن التي لا تؤكد خلافة ولا إمامة دينية صريحة؟!

حاول الشيخ علي عبد الرازق إيجاد نص في القرآن يسمَّي

---

(1) محمد حسن الطالقاني، الشيخية نشأتها وتطورها، ص34.

النَّبي محمداً بالإمام أو الخليفة أو الحاكم أو الملك، لكنه وجد ما يسد على خلفائه بالأمس واليوم قيام دولة دينية. قال: «ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النَّبي ﷺ، لم يكن له شأن في الملك السياسي، وآيات متضافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان»[1].

وهنا نذكر فقط ما وصف فيه القرآن النبي محمد، ونترك القارئ والتفاصيل في المصدر المذكور. وصف القرآن النبي أنه ليس بالحفيظ، ولا بالوكيل، ولا بالمسيطر، وما عليه إلا البلاغ، وسمَّاه بالمُذكِّر.

كلُّ هذه الأوصاف منافية للسلطة والدولة، فالحاكم وكيل وحفيظ ومسيطر. وهناك نص نبوي يشير إلى حقيقة أن الإسلام رسالة وليس دولة أو حاكمية. قال النبي لوجهاء قريش: «ما أدري ما تقولون؟ ما جئتكم بما جئتكم به لطلب أموالكم، ولا الشرف فيكم، ولا الملك عليكم. ولكن الله بعثني إليكم رسولاً، وأنزل عليَّ كتاباً، وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً، فبلغتكم رسالة ربي، ونصحت لكم، فإن تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم من الدنيا والآخرة، وإن تردوا عليَّ أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم»[2].

ويتعلق الأمر أيضاً بتراث الحجاز، فهو المنطقة التي لم تألف المُلك ولا الرئاسة، فلا مكة ولا المدينة بما فيها من يهود ومسيحيين وأحناف ومقدِّسي أوثان يألفون المُلك. بل كانت لهم

---

(1) عبد الرازق، الإسلام وأُصول الحكم، ص80.

(2) ابن إسحاق، السيرة النبوية ص179.

مجالس وندوات يحتكمون إليها، ولديهم ليبرالية دينية، لا تمنع مَنْ يريد أن يتعبد بدينه، فهناك كانت اليهودية والمسيحية والمجوسية، ورواية الرُّسومات التي وجدت يوم فتح مكة معلقة داخل الكعبة معروفة في كتب السيرة والتاريخ(1).

الأمر الآخر الذي يصعب معه إرساء دولة دينية غير استبدادية مع الاختلاف في تفسير آي القرآن، وهو ظاهرة أن القُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوه. بمعنى أن فيه كل ما ترجوه المذاهب من إسناد لرأيها، ففيه السِّلم واللِّين، وفيه الحرب والعنف أيضاً. وهناك نصوص أتت في غمار الحرب والخصومة مع قريش، وفيها ما فيها من العنف الذي لا يريد سلفيو اليوم فهم زمنيتها.

أتت النصوص الدينية في القتال والقتل والنبذ في زمنها ولأهل ذلك الزمن، فمن الخطورة أن يُقال تصلح لكلِّ زمان ومكان، سواء ورد ذلك في التوراة أو الإنجيل أو القرآن، فما ورد في سورتي التوبة والأنفال، من أوامر بالقتل، من مثل ما سمي بآية السَّيف: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 5]. أو ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67]، لا يؤخذ أنه صالح لكل الأزمنة، فهناك مَنْ نسخ عشرات الآيات الداعية إلى التَّعايش بين النَّاس بآية السَّيف، بينما المفروض من فقهاء الناسخ والمنسوخ أن ينظروا إلى ما هو أبدي وصالح لكل القرون، وهو اللاإكراه بل هو

(1) انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ 2 ص252.

المودة، وما هو نص اللحظة من مثل آيات القتال، إلا أنهم فعلوا العكس فجعلوا الديمومة لما فيه القتال والعنف والتَّوجس من الآخر ونسخوا به ما أشار إلى السَّلام والمودة والإحسان[1].

لا تقوى الدَّولة الدِّينية على تجاوز تلك الآيات على الرغم من زمنيتها، ولا تقوى على تجاوز النص الذي ألغى أشهر السَّلام أو الحُرم، التي لا يصح فيها الحرب، حسب أعراف العرب آنذاك: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: 217]. نسخت هذه الآية أشهر تحريم القتال، لأمر طارئ، ليس له أن يصبح قانوناً دائماً، فلكثرة الحروب لا بد من زمن يتهادن فيه الناس، حتى لا يعيشوا في حرب دائمة.

ونسخت آية السَّيف آيات التَّسامح كافة، وهي الثابتة في ذهن أصحاب الحاكمية، لأنها نص مقدس، ففي تقديرهم إما أن يؤخذ القرآن جميعه في الحكم وإما لا يؤخذ منه شيء. وبالتالي مَنْ يترك نصاً منه يصبح كافراً، ويحكم بحكم الردة. ويطرح السؤال نفسه أيضاً لماذا يتجاوز المشرعون منسوخات تلك الآية، وهي نصوص قرآنية أيضاً، بينما نجدهم لا يتجاوزون نصوصاً خاصة بالنِّساء، مثل الإرث، أو إلغاء القوامة، أو عدم فرض الحجاب، أو تعدد الزوَّجات مع ما جاء في التشريع الأخير من نص ممتنع، وهو: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ﴾ [النساء: 129]! وأن الالتزام بهذا التشريع هو ما يسميه الإسلاميون الحزبيون بكرامة المرأة.

---

(1) انظر: البغدادي، الناسخ والمنسوخ، ص128.

وبنص قرآني شرَّع الأزارقة لقتل أطفال المخالفين، وهو: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ۝ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓا۟ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 26، 27]. قال الداعون إلى هذه الشريعة: «كيف كان ذلك في قوم نوح ولا نكون نقوله ببني قومنا»[1]. فمن الخلافات الكبيرة بشأن الأطفال في إسقاط ذنوب آبائهم عليهم ما حدث من انشقاق داخل معسكر الخوارج، لما حرم نافع بن الأزرق الحنفي (قُتل 65هـ)، وهو من أشد الداعين إلى الحاكمية، قتل الأطفال أو ما عُرفوا في الروايات التاريخية بالذَّراري (نسبة إلى الذرية)، عاد وقرر قتلهم بعد سماعه لرأي أحد مستشاريه: «إن لم آتك بهذا من كتاب الله فاقتلني»[2]؛ يعني: الآية المذكورة في سورة نوح.

بعدها جنح نجدة بن عامر الحنفي (قُتل 69هـ) وجماعة معه عن الأزارقة بعد إقرار قتل القعَّد (معتزلة الحرب لرأي أو لضعف) والأطفال. أعلن نجدة ذلك في كتاب حرره إلى نافع بن الأزرق يناشده فيه بالتراجع عن هذا القرار، ويذكره بمزاياه الإنسانية[3]. المعنى أن هناك خلافاً حول القرآن، فهو حمَّال ذو وجوه، من المفروض أنه رسالة سماوية، وكتاب روحي، لا يجوز إنزاله إلى مستوى الحكم، فيجد فيه أحدهم طريقاً إلى قتل الأطفال وطريقاً إلى اضطهاد أهل الأديان الأُخر، وطريقاً إلى اضطهاد النساء. ويستدل فيه بالسياسة إلى ولاية الفقيه، أو الولاية العامة، أو يجد فيه أهل الحل والعقد مبتغاهم في التَّسلط.

---

(1) المُبرد: الكامل في اللغة والأدب 3 ص202.

(2) المصدر نفسه 3 ص200.

(3) انظر: المصدر نفسه 3 ص201.

إن قراءة عامة لكتب التَّاريخ الإسلامي تكشف فظاعة الاستبداد الدِّيني، عندما يتحول الدِّين إلى سلطة وقانون يحكم بموجبه. فأصناف العذاب وأساليب القتل تنبيك عن تاريخ صفحاته منقوعة بالدماء، شوَّهت روحانية الدين وشفافيتها. فقد تحول أسلوب الدعوة بمكة من النصح وتوكيد الروحانية إلى القتل والحروب، وسطوة العشائرية بكل جبروتها. فهل تجيز الدولة الدينية، الصافية لله، المؤامرة، والاغتيال؟ نسأل مَن اغتال سيد الخزرج سعد بن عبادة (اغتيل نحو 12هـ)، واتهمت الجن بقتله، بعد تخلفه عن بيعة أبي بكر الصدِّيق، وخروجه من المدينة حتى قتله، حيث وُجد ميتاً في مغتسله بحوران[(1)]؟! ومَنْ قتل مالك بن نويرة من أجل اغتنام زوجته الجميلة[(2)]؟! ومَنْ عمل الفضائح في الفتوحات مِن قتل وترويع بشعار الدين؟!

أهو الدين أم دولة الرِّجال من أجل الغنيمة والسلطان. فالأقوام التي فُتحت ديارهم يعرفون الله حق المعرفة، ولديهم كتبهم السماوية أيضاً. وهل من فنون الدين إدخال محمد بن أبي بكر في جوف حمار وإحراقه[(3)]؟ وهو ابن الخليفة الرَّاشدي الأوَّل، وأخو أم المؤمنين عائشة. هذا ما فُعِلَ به بمصر! ومَنْ قتل حجر بن عدي (51هـ)، بعد أن وضع على حافة قبر مهيأ له[(4)]، والحسين بن علي (61هـ)، أليس الدولة التي ادعت تطبيق الدين، وأن قتلاها في الجنَّة وقتلى خصومها في النَّار!

---

(1) ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب 2 ص599.

(2) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص131.

(3) المصدر نفسه 4 ص359 ـ 360.

(4) المصدر نفسه 4 ص497.

قالت الدَّولة على لسان فقهائها: إن الحسين قُتل بقول جده. هذا ما يفهم من قول الفقيه المالكي ابن العربي (ت543هـ): «ولا قتلوه إلا بما سمعوا من جدِّه المهيمن على الرُّسل، المخبر بفساد الحال، المُحذِّر من الدُّخول في الفتن»[1]. وما سمعوا من النَّبي محمد جدّ الحسين هو: «**مَنْ أراد أن يفرق أمر هذه الأمة، وهي جميع، فاضربوه بالسَّيف، كائناً ما كان**»[2]. وكان صاحب هذا الرأي «يُدَرِّس وبغلته عند الباب ينتظر الرُّكوب إلى السُّلطان»، فاعتزله أحد تلامذته[3]. وما جاء من الأَحاديث: «إذا كان في الأَرض خليفتان فاقتلوا آخرهما»[4]. وقد غلَّط ابن خلدون ابن العربي، بما أراده من معنى: أن الحسين «قُتل بشرع جده»[5]. لكن تجد ابن خلدون توفيقياً، إلى حد كبير، فهو يعتبر الحسين «شهيد مثاب، وهو على حقٍ واجتهاد، والصَّحابة الذين كانوا مع يزيد على حقٍّ أيضاً واجتهاد»[6]!

على أية حال، الدَّولة الدينية، حسب الحديث الآتي وسواه، تقول لك قبول الاستبداد: «حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِن اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ»[7].

---

(1) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص232.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص25.
(4) الهندي، كنز العمال، حديث رقم: 43542.
(5) ابن خلدون، المقدمة 2، ص601.
(6) المصدر نفسه.
(7) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، ص595 رقم الحديث: 7142.

يوجز عبد الرَّحمٰن الكواكبي الاستبداد السِّياسي بالقول: «تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني»[1]. وهذا شيخ دين سياسي معاصر، يناضل من أجل قيام دولة دينية، لا يرى وجوداً لها في التاريخ إلا في فترة النَّبي.

قال الآصفي، أحد قادة حزب الدعوة بالعراق: «الفترة التي تمثل الإسلام تمثيلاً صحيحاً، ولا يجد الكاتب المسلم حرجاً في نفسه أن يستعرضه كنموذج حي للحكم الإسلامي هو الفترة التي حكم فيها صاحب الرسالة ﷺ، وفترة قصيرة من بعده»[2]. والفترة القصيرة التي يعنيها القائل، على ما أعتقد، هي فترة حكم الإمام علي بن أبي طالب. لكن هل استطاعت هذه الفترة من تحقيق دولة دينية، في ظل الثورات التي كانت ضدها والحروب المستمرة مع أصحاب الجمل والخوارج والأمويين، وخيانات الولاة؟! وهل تمكن عليٌّ من تحقيق الدين بمثاليته في السِّياسة؟!

ماذا يفهمك مثل هذا الرأي الصادر من رجل دين يسعى إلى دولة دينية، عن طريق ولاية الفقيه، ونموذجها الدَّولة الإيرانية، غير أن دولة دينية يعتز بها لا تقوم إلا بوجود النَّبي، الذي كلامه هو وحي يوحى. وهل هناك مَنْ يقوم مقام النَّبي والإمام علي حتى يحقق الدولة الدينية الصحيحة؟! مَنْ ينظر في تاريخ تلك الفترة سيجد ظهور الرِّدة حتى في أيام الرَّسول وبعد وفاته بأيام، فقد ارتد أهل اليمن بزعامة عبهلة العنسي، ودعي بأبي الأسود العنسي،

---

(1) الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص29.

(2) الطَّباطبائي، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، من مقدمة محمد مهدي الآصفي، ص14.

وأعلنت اليمامة ردتها، وأعلنت أسد وتميم ردتهما، وأعلنت حضرموت والبحرين وعُمان ردتهما، فهل كان كلُّ هؤلاء ضد الله، أم إنهم اكتشفوا أن صدقاتهم وزكاتهم تذهب إلى الدَّولة الدِّينية بالحجاز؟! لكن أبلغ ما فعلته الدولة الدينية أنها جعلتهم أعداء الله، وهنا جاء توظيف النص المقدس: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: 60]. فأسهل لفظ كان لفظ: «يا عدو الله»، وقد حل محل يا «عدو الآلهة»!

عند وفاة النَّبي انقطع الوحي، وتحول الأمر إلى أصحابه، فبعده بلحظات افترقوا إلى شيع، وتجالدوا بالسُّيوف في ما بينهم. قتل خليفة خليفة النَّبي عمر بن الخطاب (اغتيل 23هـ)، والخليفة وزوج ابنتيه عثمان بن عفان (قتل 35هـ)، وابن عمه وزوج ابنته علي بن أبي طالب (40هـ)، وخرج من المبشرين بالجنة الزبير بن العوام وطلحة بن عبدالله (قتلا 36هـ)، وعائشة أم المؤمنين (ت58هـ) ضد خليفة المسلمين عليٍّ بالبصرة، وحلت الدولة الاستبدادية، التي لم يرفضها عدد كبير من الفقهاء، بل أخذوا يسنون لها شرائع القتل والتنكيل، وباسم الدين أيضاً.

هناك حقيقة، هي أن الدولة الدينية، مسيحية كانت أو يهودية أو إسلامية، مبنية على فكرة المقدس كافة. فإذا أُدخل النَّص الإلهي في دستور دولة ما تحول هذا الدستور إلى دستور استبدادي، وهذا ما يسميه صاحب تفسير الميزان المشهور محمد حسين الطَّباطبائي (ت1982) بالثَّابت من القانون. قال: «فمن ناحية الجزء الثَّابت من القانون يذهب الإسلام إلى أن الله تعالى وحده هو الذي يصلح لوضع الدُّستور، وهو الذي يختص بتشريع

أسس الحكم. وليس لأحد أن يتداخل في شأن من شؤون التشريع في هذا الجزء من النظام، حتى النبي ذاته»[1].

لكن كيف أنزل الطَّباطبائي الله تعالى إلى مستوى وضع الدُّستور، الذي تتنازع الأَحزاب وتعتصر العقول من أجل وضعه؟! وكيف أن الله، وهو «العدل»، يتحول إلى مستبد يفرض دستوراً أو قانوناً سياسياً؟! وهل القائل: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، يفرض دستوراً من السماء، ويتبنى الدولة الدينية على الأرض، التي لم تنفذ غير الاستبداد في معاملة الرعية؟! وكيف يضع الله دستوراً إسلامياً والنَّاس مختلفون، ليسوا كلهم مسلمين، وهو سبحانه لا يريد لهم أن يكونوا أمة واحدة.

جاء في القرآن: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَاكُمْ﴾ [المائدة: 48]. و﴿وَلَوْ شَآءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 93]. و﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118]. وتؤكد الآية التالية: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: 19].

معنى هذا إن الله لا يريد إزالة الاختلاف بين النَّاس، فحسب المفسرين لو أراد جلالته ذلك لفصل بينهم وهلك العصاة وجعل الدنيا للمؤمنين[2]. بعد هذا، لماذا تريد الدولة الدينية

---

(1) الطباطبائي، نظرية السياسة والحكم في الإسلام، ص46.

(2) الطَّبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ص149.

الاستبداد على الناس بدستور وحكم أبدعه حزب سياسي، قائم على فكرة «لا حكم إلا لله»، رغم أن الهالكين تحت ظلال سيوفه هم المسلمون أنفسهم؟!

هناك تعارض كبير بين العقل، أو اختيار الإنسان، والنَّص الثابت، وهذا ما تفرضه مستجدات الحياة. فلم تبق العقوبات القديمة صالحة لقوانين العقوبات اليوم، ولم تبق الممنوعات السابقة نافذة حتى اليوم. فإن حرمت الدَّولة الإيرانية في دستورها المستمد من الوحي، حسب تصورها، النِّساء من الوصول إلى رئاسة الجمهورية فغداً تتغير الأمور، وتظهر بإيران أنديرا غاندي (اغتيلت 1984) إيرانية تكسر هذا الطوق. وإن شرع شرعها المقدس الحجاب فنساء إيران اليوم لم يلتزمنَ مثلما التزمنَ تحت حراب الحرس الثَّوري بالحجاب في أول أيام الثورة. ولم تعد ولاية الفقيه جذابة للعديد من المتحمسين لها سابقاً. فكيف تحسب هذه المتغيرات، هل هي خروج عن الشَّرع المقدس، أم هي تجاوب مع المستجدات؟!

ينقسم دعاة الدَّولة الدِّينية إلى قسمين: الثَّوريون وهم أحفاد الخوارج، وكل دولة دينية لا تقوم إلا وفق مبدأ «لا حكم إلا لله»[1]، فزعيم الحزب، أو الفقيه الثَّوري، هما يمثلان حكم الله. والثاني، هم أحفاد وعاظ السلاطين، أسس لهم أبو الحسن الماوردي (ت450هـ) في «الأحكام السُّلطانية». قال: «فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النُّبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي

(1) الشهرستاني، الملل والنِّحل 1 ص117.

متبوع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، واستثبتت بها أمور العامة»[1].

وهنا لا بد من ذكر التَّحالف في الدَّولة الدِّينية بين الفقيه والخليفة، فكان أمثال عبد الرحمٰن الأوزاعي (ت157هـ) مع الأمويين، وأبو يوسف (ت182هـ)، وأبو الحسن الماوردي وغيرهما مع العباسيين.

عموماً، تبقى حاكمية الله، وخلافة النَّبي، آيديولوجية نمت في تاريخ الخلافة الإسلامية وفي تاريخ المعارضة معاً. وهي متعارضة مع إدارة الإنسان لشؤون دنياه. لأنها تريد أن تسوس النَّاس بدستور سماوي لا وجود له إلا في ثقافتها. فالله مع الاختلاف، ومع العقل، فمن الجَوْر أن يفرض حكماً أو يضع دستوراً، أو يشترط زج كلماته في قوانين ولوائح الدولة. لم يجرأ أحد على كشف هذه الحقيقة قبل عبد الرحمٰن الكواكبي في «طبائع الاستبداد»، وعلي عبد الرازق في «الإسلام وأُصول الحكم» غير علي بن طاوس (ت664هـ) عندما أفتى فتواه المشهورة، وقد تعرضنا لها في موضوع خاص من هذا الكتاب، ومنطوقها: «تفضيل السلطان الكافر العادل على السُّلطان المسلم الجائر»[2].

وأدركتها قبل ذلك قبيلة في عرض الصَّحراء الأفريقية، ولأهمية الحدث، ولقوة مغزاه، نأتي على سرده، في أكثر من كتاب ومقال.

جاء في تاريخ ابن الأثير (ت629هـ)، ثم تاريخ أبي الفداء

---

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، بيروت: دار الفكر، ص3.

(2) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، ص17.

(ت732هـ)، والحديث عن ابتداء دولة المرابطين بأفريقيا: السنة 448هـ «توجه رجل منهم اسمه جوهر من قبيلة جدالة إلى أفريقيا طالباً الحج، فلما عاد استصحب معه فقيهاً من القيروان يقال له عبد الله بن ياسين الجزولي، ليعلم تلك القبائل دين الإسلام، فإنه لم يبق فيهم غير الشهادتين والصلاة في بعضهم. فتوجه عبد الله بن ياسين مع جوهر حتى أتيا قبيلة لمتونة، وهي القبيلة التي منها يوسف بن تاشفين، أمير المسلمين، ودعياها إلى العمل بشرائع الإسلام. فقالت لمتونة أما الصَّلاة والزَّكاة فقريب، وأما قولكما: مَنْ قتل يُقتل، ومَنْ سرق يقطع، ومَنْ زنى يرجم، فهذا أمر لا نلتزمه. اذهبا عنا! فمضى جوهر وعبد الله بن ياسين إلى جدالة قبيلة جوهر فدعاهم عبد الله بن ياسين والقبائل التي حولهم إلى شرائع الإسلام، فأجاب أكثرهم، وامتنع أقلهم. فقال ابن ياسين للذين أجابوا إلى شرائع الإسلام يجب عليكم قتال المخالفين لشرائع الإسلام»[1]. لقد استبق السياسي الحدث فتنبه إلى توظيف الشريعة في إقامة دولة، فبهذه الذريعة قامت دولة الملثمين، وهي دولة المرابطين نفسها بحد السيف والشريعة.

لا يختلف دعاة الدَّولة الإسلامية أو الدِّينية، على وجه العموم، عن جوهر وعبد الله بن ياسين، فهم يطلبون ويحاولون مرة عبر السياسة، وأخرى عبر السَّيف لتطبيق الشَّريعة. سلطانهم لا يتوقف عند البرلمان والدائرة الحكومية بل يحاولون الهيمنة على الشَّارع وتغطيته بغطاء الدين، مع ضمان الإمداد المالي والسَّطوة الاجتماعية. هنا سيبرز رجل الدين الحقيقي ويبدأ دوره في

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 9 ص618. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر 2 ص174.

تخليص الدين من براثن السياسة، متجاوباً مع رجل السياسة الذي يسعى إلى تخليص السياسة من هيمنة الدين، وهو والدين لا يتدخل إلا عبر الرِّجال، منهم حاسرو الرُّؤوس ومنهم المعمَّمون، وفيهم قال محمد عبده[1]:

ولستُ أبالي أن يقال محمدٌ
أبلَّ أو اكتظت عليه المآتمُ
ولكنَّه دينٌ مثل دين محمدٍ
أحاذرُ أن تقضي عليه العمائمُ
وللنَّاس آمالٌ يرجون نيلها
إذا متُّ ماتت واضمحلت عزائمُ

(1) نُقلت عنه أنه أنشدها وهو على فراش المرض (ديوان النهضة، الإمام محمد عبده، ص242).

الطِّرس الثالث

إسلاميو أوروبا
معاكسة الدَّولة اللَّادينية

«إن طعام الإنكليز نجس
فلا يجوز مؤآكلتهم»
لاجئ إسلامي بلندن

يربط الكثيرون بين وجود المسلمين بأوروبا والهجرة. بمعنى أنه ليس هناك إسلام متوطن أو أصيل ببلدان هذه القارة. وربما يستثنى من هذا الرأي مسلمو ألبانيا، والقسم الأوروبي من تركيا وروسيا، والبلدان التي خضعت للسيطرة العثمانية، التي نشأت ونمت فيها جالية مسلمة من العنصر التركي، وقلة من المواطنين الأصليين. وما يخص أوروبا الغربية فالجيوش المسلمة وقفت عند تخوم فرنسا من جهة أسبانيا. وفي إحدى الطلعات الاستكشافية قتل القائد العربي عبد الرحمٰن بن عبد الله الغافقي (114هـ)، ولم يؤخذ من فرنسا سوى أربونة التي أُلحقت بالأندلس (أسبانيا) في العصر الإسلامي. وظهرت فائدة هذه المدينة، في ما بعد، عند طرد المسلمين من الأندلس، يوم مرت ركبانهم عبرها إلى

البلدان الخاضعة للعثمانيين من أوروبا الشَّرقية، فتضاعفت أعدادهم هناك.

بطبيعة الحال، هناك شيء من الصحة في الربط بين الوجود المسلم بأوروبا الغربية، على وجه التحديد، وبين الهجرة. يكمن ذلك في اختلاف الطِّباع واللُّغة، وصعوبة التَّداخل بين المسلمين والأوروبيين. فلو نظرت في أحوال الجالية الباكستانية أو الهندية ببريطانيا، أو الجالية التركية بألمانيا لوجدتها بلداناً داخل بلاد. فلم يوحد الإسلام بين هذه الأقوام؛ لأن المساجد موزعة حسب القوميات والدول واللُّغات، وموزعة أيضاً حسب المذاهب والفروع الصُّوفية. فللسُنَّة الباكستانيين مثلاً مسجدهم، وللشيعة الباكستانيين مسجدهم الخاص أيضاً، وللطريقة القادرية تكيتها، وللطريقة الشَّاذلية تكيتها الخاصة أيضاً. فإذا كان المسلمون بعيدين عن التَّآلف بين بعضهم البعض فماذا يقال عن التَّآلف مع الأوروبيين، بينما ليبرالية أوروبا استوعبت العديد من الأديان والمذاهب؟!

يحمل المسلمون القادمون إلى البلدان الأوروبية معهم كل تفاصيل مواطنهم القومية والدينية والاجتماعية والمذهبية، ودقائق العادات والتقاليد. ويبذلون الجهد الجهيد في سبيل الاحتفاظ بهذه التفاصيل جيلاً فجيلاً. وهكذا لو زرت (بيد فورد)، وهي مدينة تقع شمال لندن، لشعرت أنك في إسلام آباد الباكستانية. ويكفي الاطلاع على طرائق الزواج وجلب العرائس من باكستان إلى بريطانيا إشارة إلى صعوبة التَّآلف في المجتمع الأوروبي، وهذا ما يحصل بين الأغلبية من المسلمين العرب والإيرانيين والهنود وسواهم.

قبل الحديث عن الوجود السياسي، أو الحزبي الإسلامي، بأوروبا نأتي باختصار على بدايات أو جذور الإسلام ببلدان القارة، ونبدأ من الحدود التركية.

نجد هناك تحول ألبانيا إلى أغلبية إسلامية بفعل السَّيطرة العثمانية، ساعد في ذلك الفِرقة المذهبية المسيحية هناك، وتوزع البلاد إلى دويلات، كل منها أخذ يستنجد بالدَّولة المسلمة الجديدة، فكان للأخيرة السَّيطرة مدى قرون من الزَّمن. كذلك الحال في وجود الإسلام بيوغسلافيا وبلغاريا ورومانيا وغيرها من بلدان شرق أوروبا، فقد دامت السيطرة العثمانية هناك خمسة قرون وحوالى نصف القرن، مثلما كان الحال بالعراق والشام. وأتذكر عند المكوث بشمالي بلغاريا العام 1979، أشار لنا مدير المعهد الدراسي إلى ما يربط بين بغداد العراقية وبين روسا البلغارية أنهما أُديرا من قبل والٍ واحد، هو الوالي والصدر الأعظم العثماني مدحت باشا (قُتل خنقاً في سجنه 1883)، فقد تولى أمر روسيا بعد نقله من بغداد مباشرة، وكلتا المدينتين حفلتا بإصلاحاته.

أما اليونان وقبرص فيذكر أن المسلمين وصلوها عبر الشَّام، ولم يمكثوا فيها فترات طويلة، بل اكتفوا بأخذ الأتاوة السَّنوية منها. فليس في هذه البلدان ما يشد للإقامة بها مثلما كان الحال بأسبانيا، التي سيطر عليها موسى بن نصير وطارق بن زياد السَنة 93هـ (711 ميلادية). ويجب ألا ننسى أن سقوط الدولة الأموية، وملاحقة الأمويين من قبل العباسيين في المشرق، دفع إلى البناء والعمارة بأسبانيا بالاستفادة من المعطيات المحلية، وقطع الصلة إلى حدٍّ ما بأجواء المشرق.

وما بدأ العصر الذَّهبي الأندلسي الإسلامي إلا بعد وصول عبد الرحمٰن الدَّاخل بن معاوية بن هشام بن عبد الملك (ت172هـ)، هرباً من الرَّايات السُّود، وبناء البيت الأموي بالأندلس (139هـ)، بعد القضاء على أميرها يوسف الفهري. وبعد حكم إسلامي طال حوالى السَّبعة قرون، فقد أُسر آخر ملوكها المعروف بأبي عبد الله 898هـ (1492 ميلادية)، ولم يبق من المسلمين في أسبانيا والبرتغال إلا الشتات. وقبلها بكثير وصل المسلمون مالطة السَّنة 256هـ بقيادة الأمير أبي الغرانيق الأغلبي.

لم يستمر بالوجود ـ من المسلمين بأوروبا، من هذا التَّاريخ ـ، إلا مَنْ تخلف من الأتراك فيها، والقلة من سكانها الأصليين الذين احتفظوا بإسلامهم. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن كل الإمبراطوريات سواء كانت مسيحية أو إسلامية حاولت فرض ديانتها، منها مباشرة مثلما فعل ملوك أسبانيا من المسيحيين، ومنها عبر الضُّغُوط مثلما فعل الأمراء والسَّلاطين المسلمون. ومن تلك الضَّغوط دفع الجزية والتَّمييز في المعاملة، حسب الشُّروط العُمرية القاسية في معاملة أهل الذِّمة. وهذا الفرض لا يختص به الملوك والأمراء، بل إن أحزاباً إسلامية حديثة ترى في أوروبا أنها بلاد حرب، وهي تناضل من أجل إسلامها وتحويلها إلى دار هجرة.

الشَّاهد على هذا ما أفتى به وبثه حزب التَّحرير الإسلامي بأوروبا، عبر المنشورات والملصقات والخطابات. ورد في ملصق لهذا الحزب على الأعمدة، وواجهات البنايات ومواقف الباصات، مطلب قيام الخلافة ببريطانيا. أجد بين الوجود عبر الحروب أو الاحتلالات والوجود عبر المنشورات والملصقات صلة قريبة، هي

الفرض بالقوة. فالمنطق واحد ولم يبق من المنطقين غير كراهية أكثر، ونفرة أعمق. وهذا ما تفعله منظمات إسلامية متشددة، متجاهلة ما قطفه الأوروبيون من ثمار الحرية والليبرالية. فلو كانت الكنيسة في الحكم، حسب منطق القرون الوسطى، ما تمكن مسلم أو يهودي الهجرة إلى أوروبا من دون أن يُعمّد.

يطرح السؤال نفسه، لماذا يتقاطر المسلمون إلى بلدان أوروبا، من كل حدب وصوب، ويتركون بيئاتهم المناسبة؟! أليس هو الطَّمع في الاستفادة من مناخ الحرية، وسهولة العيش، وفي ما توفره الليبرالية السياسية وهي العلمانية بكل تجليها من حق الاعتقاد والتعبد وكفالة القانون؟! هذا بالنِّسبة لمَنْ يعيش تحت طائلة الإرهاب ببلده، أما بالنسبة للاجئين لأسباب اقتصادية فهو الاستفادة من القوانين الاجتماعية والبحث عن فرصة عمل، والتَّنعم بالمساعدة الاجتماعية والسَّكن والتَّعليم المجاني. يدخل ضمن الفئة الأولى الأحزاب الإسلامية، وهي اللوذ من ممنوعات بلدانها واستغلال مناخ الحرية والضَّمان الاجتماعي.

تنشط تلك الأحزاب عبر تنظيمات ومؤسسات خيرية، أو اجتماعية، أو دينية كإدارة المساجد والمدارس الإسلامية. وقد زادت تلك النَّشاطات بعد ظهور ما عُرف بأفغان العرب. ففي التِّسعينات، على سبيل المثال لا الحصر، هيمنت تلك الجماعات على مساجد بالكامل، وأهمها المسجد المركزي بلندن (ريجنت موسك)، وأخذوا يؤذون الجنائز عندما يؤتى بها للصَّلاة، فحاولوا طرد جنازة الشَّاعر نزار قباني، لأنه كتب القصيدة التي غناها عبد الحليم حافظ «قارئة الفنجان». وركزوا بالذَّات على المقطع الآتي: «قد مات شهيداً يا ولدي مَنْ مات فداءً للمحبوب».

أقول: لم يُفْتِ نزار قباني بذلك، ولم يختلق حديثاً، بل أن رواة الحديث تناقلوا مثل هذا الكلام بصيغ مختلفة. منها «مَنْ عشق وكتم وعف وصبر غفر الله له وأدخله الجنة»[1]. و«مَنْ عشق فعفَّ فمات فهو شهيد»[2]. أيد هذه الشَّهادة الغالب من الفقهاء، لكن بشروط، مثل ابن حزم الظواهري وغيره. وسكت فقهاء، بينما كذبها آخرون.

كذلك اعتدى المتشددون، أصحاب الثِّياب القصيرة، على جنازة هاني الفكيكي، النَّاشط السَّياسي الشِّيعي العراقي، وحالوا دون صلاة الإمام على جنازته لأنه من الشِّيعة. صلى عليه صلاة الجنازة رجل دين شيعي يعتمر العمامة السوداء، وهو السيَّد محمد بحر العلوم، وهناك الكثير مثل هذه المشاغبات، التي طالت الأَحياء والأَموات.

ولو أخذنا بنظر الاعتبار ممارسات هذه الأحزاب والجماعات بالبلدان الأوروبية، وما خلفته ضربات الحادي عشر من سبتمبر لناطحات السَّحاب بنيويورك، وبناية وزارة الدَّفاع بواشنطن، وانفجارات قطارات مدريد، وضربات لندن الموجعة وغيرها، نجد المخاطر تحيط بالمسلمين، فأصبح المسلم في نظر الأوروبي مجرد مشروع إرهابي، لا يجيد غير القتل. يعود ذلك إلى الفتاوى والوصايا التي حاول فقهاء المنظمات الإرهابية اقتباسها من النَّصوص الدينية. فمَنْ يطلع على صفحة «مفكرة الإسلام» الالكترونية يجد العديد من هذه الفتاوى. وكذلك من يطلع على

---

(1) الهندي، كنز العمال 3 ص372 ـ 373 الحديث رقم: 7002.

(2) ابن حزم، طوق الحمامة، ص257.

برامج التثقف بالعنف والقسوة،حيث تصف المسيحيين بالكفار. مع أن المسيحيين هم سكان أوروبا، ورضوا أن يشاركهم اللاجئون المسلمون ثمرات الديمقراطية والمجتمع المدني!

لم يكن أمر المنظمات والأحزاب الإسلامية بالسَّهل، فكثيراً ما يشرف أعضاؤها على المدارس والمساجد، ويضايقون الأوربيين بغرض أسلمتهم. أتذكَّر أن أحد الباحثين البريطانيين تعرض أمامي لضغط من قبل أحد أعوان هذه الجماعات، فأخذ يطارده داخل المكتبة البريطانية من أجل إقناعه بدخول الإسلام. لكن في تجربة أخرى شهد إشهار أحد الفرنسيين إسلامه، بمحض إرادته، فتحدث أمامه إمام المسجد بأن من شروط المسلم أن يؤمن بالدِّين اليهودي والدِّين المسيحي وبرسالتي نبيهما، وأن المسلم لا يُقتل بالرِّدة إلا إذا كان محارباً؛ أي: حامل سلاح ضد المسلمين، وقال له بالحرف الواحد ـ وهو إمام مؤسسة شيعية ـ بأن فتوى الإمام الخميني بقتل سلمان رشدي (تلك الفتوى الخاصة بكتاب آيات شيطانية) غير صحيحة، إنما على المسلم أن يجادل المرتد أو المعتدي بالكلمة لا بالسلاح فإن أقنعه فهذا هو المطلوب، وإن لم يتمكن من إقناعه فإن العيب في حجة المسلم لا في الطرف الآخر.

لم تكتفِ تلك الأحزاب والمنظمات، وخصوصاً ذات الكثافة الباكستانية، باستغلال حريتها بالطريقة غير الصَّحيحة، بل أخذت الاستعراض في صلاة الجماعة في محلات التَّنزه والرَّاحة وسط لندن، مثل الهايدبارك. لقد خلقت مثل هذه الاستعراضات والمضايقات، في مناسبة وغير مناسبة، جواً من الاحتقان لدى الأوروبيين، على الرغم من أن حرية العبادة بأوروبا مكفولة

عموماً. لكن استغلال هذه الحرية بشراهة أدى إلى قلب الآية، وتمكن القائمون بها، عن غير قصد، من تقديم صورة شوهاء عن الإسلام والعبادة الإسلامية. فمن حسنات الليبرالية المعتدلة أنك تعتقد بما تشاء وتمارس ما تشاء، شريطة أن لا تسيء لغيرك ولا تُخالف قانوناً. لهذا، لا يولِّد استغلال الأماكن العامة من أجل التَّبشير الديني والحزبي غير الإيذاء لما تبشر له.

إن وراء ممارسات الأحزاب والمنظمات الإسلامية المتشددة عدة أمور، منها إيمانها بالإكراه في الدَّين، بدلاً من الآية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. فمنتسبوها يؤمنون بنسخ هذه الآية بآية السَّيف التي وردت في سورة «التوبة» (آية رقم 5)، والتي كان لها أسبابها وظروفها، مثلما تقدم، كما يؤمنون أنهم الأكمل والأفضل. وهذه مسألة قد تشترك فيها الأديان كافة، لكن من دون استفزاز الآخرين، وإثارة حفيظتهم. وإذا كان لك الحق بالاعتزاز بممارستك الدِّينية، وبأن ترى عقيدتك هي الأكمل، عليك إعطاء الحق لغيرك أيضاً في أن يرى عقيدته بالمنظار نفسه، والأصح ألا تسعى إلى الانتقاص من عقائد الغير، مادمت تؤمن بإله واحد، أنزل رسالته حيث شاء. وقد جاء في القرآن: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: 124].

يتصل الاعتداد بالدِّين والعقيدة، بمن يدَّعي أنه من الفرقة النَّاجية وغيرها إلى الهلاك،متأثراً بالتَّربية الدِّينية والاجتماعية، التي ينقلها من بلده. فمن الطَّفولة ونحن نحفظ النَّصوص التي تكفر غيرنا من الأديان الأُخر، وما يزال فقهاء مسلمون يفتون بتحريم استعمال الزُّهور، أو تحية غير المسلم، أو تهنئته بعيده أو مساعدته، بل حصره إلى الحائط عند ملاقاته، حسب ما جاء في

الوصايا أو الشُّروط العُمرية، وتأكيدات ابن تيمية (ت728هـ) عليها في كتابه «مسألة في الكنائس». ثم جعلها الخميني (ت1989) جزءاً من رسالته الفقهية «تحرير الوسيلة» في فصل معاملة أهل الذِّمة!

فماذا يُنتظر من تلك الجماعات حيث كانت طبيبة مسلمة، تعيش بعاصمة أوروبية، تستفتي على صفحات إحدى المجلات الإسلامية، فقيه مذهبها، أيجوز لها مساعدة الجار المسيحي أو البوذي في حالة تعرضه لطارئ صحي؟! تستفتي وهي الطَّبيبة، التي تعلمت على يد مسيحي أو بوذي، وأقسمت قسماً مهنياً، مع ما تعنيه هذه المهنة من مستوى معرفي وإنساني عاليين.

عموماً، إن التَّشدد أو التَّعصب بين المسلمين بأوروبا يزداد وطأة بين أعضاء الأحزاب الإسلامية؛ فهم يهيمنون على مساجد أو حسينيات (بالنِّسبة للشِّيعة)، ينفذون فيها توجيهات أحزابهم، وجماعاتهم، وتراهم مختلفين كطائفة بينهم البين. وعندهم أمر مصافحة النَّساء يحتاج إلى فتوى من إمام أومن آية الله، وأن عزل النَّساء عن الرِّجال، رغم شدَّة الحجاب، أمر لا تفريط فيه. ويعامل بعضهم بعضاً ككتلة صماء، ليس فيها منفذ لغيرهم.

كذلك شيَّد إسلاميو السُّنَّة حصنهم داخل مدن مثل لندن، واستكهولم، وكوبنهاكن، وباريس، ولهذا لم يستفد جميعهم من الحضارة التي حولهم رغم أن إيجابيتها التي دفعتهم للجوء إليها. وبطبيعة الحال، سيخلفون بعدهم أجيالاً متعبة، منفصلة عن المجتمع؛ لأنهم نشأوا في بيوت مغلقة ومدارس مغلقة أيضاً، الدَّرس الأساسي فيها هو النَّص الديني، ويستغلون عطلة نهاية الأسبوع في السَّفر الجماعي، يسمعون خلالها التَّراتيل والقراءات

الدِّينية فقط، وتعليم الأولاد العلم الديني واللغة العربية فقط بالنسبة للمتشددين العرب. تجمعات الموسيقى فيها ممنوعة ومشاهدة غير القنوات الدِّينية محرمة أيضاً، والهدف الأقصى هو زواج البنت وهي في الثانية عشرة أو الرابعة عشر من عمرها إذا ما كان أقل.

وعلى الرغم من ذلك لم يتمكنوا من خلق جيل مثالي بالنِّسبة لهم. لذا ظلوا يعيشون في صراع داخلي، هممهم التَّأكيد على الهوية الاجتماعية والدِّينية. وقد أولد سلوكهم هذا شذوذ العديد من شبابهم، فهذا الغلق المحكم لم يمنع شبابهم من تعاطي المخدرات، والانخراط في عصابات الجريمة، ومنهم أولاد رجال دين. ومع ذلك لم يتمكنوا من تجاهل تفوق الإنسان الأوروبي العلمي والحضاري والشعور بالنقص تجاهه.

تؤكد الأحزاب الإسلامية على هذا النَّمط من الحياة بدافع حزبي قبل أن يكون دافعاً دينياً. يشعر الفرد منهم بالضَّياع إذا انفرد عن الجماعة، واقترب إلى المجتمع الذي يعيش فيه. وإن سألت أحدهم عمَّا يخلفه لأولاده، وهم سيعيشون في هذا المجتمع، يجيبك أنها الهوية. غير أنه لا يفكر على المَدى البعيد، ولا يفكر في إيجابيات هذا المجتمع، أو ما سيعيشه أولاده أو أحفاده من ازدواجية، تقود بالتالي إلى النفاق بين المحافظة على المشهد الديني والعشائري ومتطلبات المدنية الأوروبية، أو الحضارة الصناعية. كان المشهد غريباً ومفزعاً لركاب الباص بلندن (شباط 2010)، والسائق الصُّومالي يوقفه ويقف وسطه مؤدياً فريضة الصَّلاة، ولما علق بأذهان الرُّكاب مما يفعله الانتحاريون، وما حصل لمحطات لندن (تموز 2005) أخذهم الرُّعب من تصرف السائق المسلم.

كي تكون الصُّورة واضحة أضطر إلى طرح أمثلة ملموسة، حصلت عليها من الحوار مع نماذج من المشغولين في الحفاظ على الهوية، خارج سياقها الاجتماعي والحضاري. قال أحد المنتمين إلى حزب إسلامي: «إن طعام البريطانيين نجس، فلا يجوز مؤآكلتهم»! قلت: لكنك تعيش من المساعدة الاجتماعية التي تحصل عليها أسبوعياً منهم! فكيف يكون نجساً مَنْ تعيش من خيره، ومن ضريبته التي يدفعها إلى دولته؟! قال: لا نصرح لهم بذلك. لكن نتفق في ما بيننا البين على هذا الموقف. قلت: وهذا ذروة النِّفاق وعدم المروءة!

كيف تريد لنا أن نكون منافقين، بل وجاحدين، وأنت تذهب بنقودهم إلى الحج سنوياً، وهي ضرائب تراكمت من مختلف الأعمال والأطعمة، ومنها المشروبات الرُّوحية؟ وأن القرآن قال: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: 5]. قال: المقصود بقوله الشَّعير والحنطة، حسب تفسير آية الله محمد حسن النَّجفي، صاحب موسوعة «جواهر الكلام» في الفقه! قلت: وهل تجد القرآن بسيطاً إلى هذا الحد، أن يقول بالبدهيات؟! فليس هناك إشكال حول الحنطة والشَّعير، أو في ما لا روح له، بل الإشكال حول اللُّحوم وذبحها، وليس هناك تحريمات خاصة بالنَّبات.

ومرَّ متشدد آخر على مشرب بلندن. فقال: هذا كفر صريح، يجب أن يتأدب هؤلاء. قيل له: إنها أرضهم، ولا يمكن أن تتحول كل الأرض إلى دور عبادة؟! فقال: لا! إنها أرض الله. وبالتالي هي أرض الإسلام، وستؤخذ منهم بالسَّيف آجلاً أم عاجلاً؟! أما الأخطر هو ما تفكر به مجموعة صومالية مسلمة وهو التخطيط لإزالة الأوربيين من على أرضهم، والإحلال محلهم، عن طريق التكاثر!

هذا المنطق، وإن اختلف بين إيذاء الأوروبي بتنجيس طعامه وإحراجه في عدم مؤاكلته، مع الاستفادة منه في كل شيء، والتفكير باستخدام السَّيف ضده، وفي أرضه هو منطق حزبي توجهه السِّياسة لا الدين. أما المسلمون غير المندمجين في أحزاب سياسية فتجدهم أخف وطأة في قضية الاندماج، ولم يشكلوا مشاريع مؤذية. لكنهم بفعل ما يحملون من طباع عشائرية هيمنت على الدين أولاً، ثم عششت في أدمغتهم كقوالب مقدسة، تجدهم يحيون في جماعات منعزلة.

ندرك خطورة هذا التقوقع على مستقبل المسلمين الأوروبيين، بل وعلى مستقبل الليبرالية الأوروبية نفسها، إذا ما أخذنا صلاة سائق الباص المسلم الصُّومالي داخل الباص (لندن 2009) وصاحبنا الذي يُنجس مآكل غير المسلمين، واستهلال زمن العمل في الدوائر والمؤسسات بالعبادة. كذلك إذا نظرنا في تزايد المهاجرين باستمرار إلى القارة.

فحسب الموقع الالكتروني «مفكرة الإسلام»، وكتاب «المسلمون في أوروبا وأمريكا» لعلي المنتصر الكتاني يضم الإتحاد الأوروبي حوالى سبعة آلاف جمعية ومركز إسلامي ومسجد. مع علمنا أن هناك دول أوروبية ما تزال خارج هذا الاتحاد. ويعيش بدول الإتحاد حوالى ستة عشرٍ مليون مسلم. بإيطاليا وحدها أكثر من مليون مسلم، جلهم من أُصول أجنبية، لهم حوالى خمسمائة مسجد. وتراوح عدد المسلمين بألمانيا بين المليونين والثلاثة ملايين مسلم، غالبيتهم من الأتراك، ولهم أسواقهم ومحلاتهم التي تشبه الغيتو الطَّوعي. وتشعر بين أحيائهم ودكاكينهم أنك باستانبول لا ببرلين! وببريطانيا هناك أكثر من مليوني مسلم،

يُصلُّون في ستمئة مسجد، ولا تجمع بينهم المساجد ولا المنظمات التي يصل عددها إلى مئة وخمسين منظمة، فهم ينحدرون من عشرات الدول، ويتحدثون بعشرات الألسن، ويتوزعون على عدة مذاهب وشيع.

أما فرنسا فلها الحصة الكبرى في عدد المسلمين، حيث يبلغ عددهم ستة ملايين مسلم، وقيل أقل من هذا بكثير، وجلهم من المغاربة. ذلك بحكم السيطرة الفرنسية على المغرب، وتونس، والجزائر، ولهم مائة وثلاثون مسجداً، وها هي قضية الرُّموز الدِّينية، وفي مقدمتها الحجاب قائمة، وسببت هجوماً إسلامياً ضد علمانية فرنسا العريقة.

لقد تزايدت أعداد المسلمين بالبلدان الأوروبية، وعلى وجه الخصوص الغربية منها، بسبب الهجرة إليها في الثَّمانينات والتِّسعينات من العراق وإيران ودول شمال أفريقيا. وتبقى تلك الإحصائيات متحركة، فالهجرة مستمرة، والعودة إلى البلدان الأصل تكاد تكون معدومة، لما في البلدان المهجر من أفضليات.

على صعيد آخر، لم يبرز حزب سياسي إسلامي بأوروبا مشاركاً في الحياة السِّياسية فلا تبيح دساتير أوروبا الأحزاب القائمة على أساس الدين لكن مسلمين قلائل جداً استطاعوا الوصول إلى البرلمانات الأوروبية. وليس بالضرورة أن النَّائب المسلم وصل إلى البرلمان بأصوات مسلمة، فالعلمانية الليبرالية تلعب دورها في هذه البلدان، ولم يعد هناك سطوة مؤثرة للمعتقد الدِّيني في الحياة السِّياسية، والأوروبيون، في الأعم الأغلب، يصوتون للبرنامج لا للدِّين أو المذهب، سواء قدّمه سياسي مسيحي أو يهودي أو مسلم. وهذا ناظم حارث الزَّهاوي، وهو عراقي كُردي،

ولد بخانقين، ووصل بريطانيا لاجئاً مع والده 1978، انتخب عن حزب المحافظين في مدينة ستراتفورد أون آيفون نائباً في البرلمان البريطاني (أيار 2010).

وهنا ألفت النَّظر إلى العقلية الليبرالية، التي يتعامل معها الأوروبيون، والعقلية الاستحواذية التي تعامل معها مسلمون بأسبانيا مثلاً. فقبل فترة وجيزة عُقد مؤتمر للمسلمين الأسبان، ولم يكن بالضرورة أنه مثّلَ مسلمي البلاد كافة، فتقدم زعيم جماعة المرابطين الإسلامية إلى التحذير من الرأسمالية، وطلب معارضتها بشدة. كان اقتراحه أن يُقاطع المسلمون العملات الأوروبية، مثل الجنيه الإسترليني، والفرنك، والدُّولار، واليورو، وأن يستخدموا عوضاً عنها الدِّينار الذَّهبي الإسلامي. قال: «إن إعادة الدِّينار الذَّهبي إلى اقتصاديات العالم سيكون أكبر حدث يوحد المسلمين في العصر الحديث» (خدمة مفكرة الإسلام الالكترونية).

إن عودة الدينار الذهبي لا تقل شطحاً عن دعوة حزب التَّحرير الإسلامي إلى بعث الخلافة الإسلامية ببلاد الإنكليز. فالهدف واحد لأن الدِّينار الذهبي لا يعود إلا بعودة الخليفة، والخليفة عربي قرشي كما تؤكده شروط الإمامة. والأكثر مساهمة في تشويه صورة المسلمين ببريطانيا أن يحتفل حزب التَّحرير علناً عقب الحادي عشر من سبتمبر مبتهجاً بالحدث، معتبره بطولة ونصراً مبيناً!

تبقى الإشارة إلى أحزاب إسلامية عديدة أُخر تعمل في الساحة الأوروبية، لكن لا شأن لها في سياسة البلد الذي تتحرك فيه، بل هي امتداد لتنظيماتها أو جماعاتها ببلدانها. يلتف

تنظيمها حول زعيم منفي، أو جماعة كونت تنظيماً يستغل حرية الصحافة والنَّشر بلا حدود، مثل الجماعة السَّعودية، التي تعرف نفسها بحركة الإصلاح، والإسلاميين التونسيين. وكل الجماعات التي نسمع بها من المتشددين تجدها كانت ناشطة ببلدان أوروبا مثل «الهجرة والتكفير»، وفروع من أحزاب عراقية تركمانية وكردية إسلامية. وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر أخذ المجال يضيق بمعظم هؤلاء، وذلك ضمن قوانين مكافحة الإرهاب.

هناك مبالغة، في ما يكتب، حول عداء أوروبي للإسلام والمسلمين. لكن مَنْ ينظر إلى كثرة المساجد، والمكتبات لبيع الكتب الإسلامية، أو ربما واجهات لمآرب أخرى، أو كثرة المطبوعات، وتحول العديد من البنايات إلى مقرات للجمعيات الخيرية الإسلامية، وممارسة الطقوس بحرية، للسُّنَّة والشِّيعة، في مولد نبوي أو في عاشوراء، وإعانات الحكومات الأوروبية المحلية للجمعيات الإنسانية ذات الصبغة الإسلامية سيجد انفتاحاً واستفادة تامة من أجواء الليبرالية.

إلا أن التَّشديد الأمني ومتابعة العديد من الشَّخصيات والمؤسسات لا علاقة له بالموقف من الإسلام كدِّين، بل له علاقة مباشرة بالظرف الأمني الذي خلقه مسلمون. وإن كان هناك تعصب أو تشدد ضد المسلمين فلا يكاد يكون محسوساً، فالمجتمع عموماً ليبرالي لا يميل إلى العنصرية على الأعم، ومع ذلك ليس لنا نفي وجود منظمات فاشية عنصرية، لكن تأثيرها يبقى محدوداً ومرفوضاً والقانون يُدينها.

الطِّرس الرابع

الشُّروط العمريَة
تكريس الكراهية

«حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد
(رسول الله) يصلون، فقال رسول الله:
دعُوهم، فصلوا إلى المشرق»
سيرة ابن هشام

الشُّروط أو الوصايا أو العهدة العُمريَة هي مجموعة الأحكام التي وردت في معاملة أهل الذِّمة. والذِّمة مصطلح يعتقد العديد من الفقهاء أن الزمن قد تجاوزه، وحل محله مفهوم الإنسانية وروابطها وفق دستور مدني. لذا لا تجد لهذه الشُّروط أثراً في معظم الرَّسائل الفقهية. فالشعوب اختلطت وأصبحت الرابطة الإنسانية هي المقياس في التعامل. يضاف إلى هذا أنه من الصعوبة بمكان إثبات هذه الشُّروط، أو ما يشير إليها، في القرآن والسُّنَّة. فهي حسب اسمها مرفوعة إلى أحد الخليفتين: عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز. وهناك مَنْ يحاول تأكيد نسبتها بقوة إلى ابن الخطاب (قُتل 23هـ) ونسبة إحيائها إلى ابن عبد العزيز (ت101هـ).

ظلت تطبيقات تلك الشُّروط خاصة بالمذهب الحنبلي والمذهب الشَّافعي. ووردت عند ابن تيمية (ت728هـ) في كتابه «مسألة الكنائس»، ثم عند تلميذه ابن قيم الجوزية (ت751هـ) في «أحكام أهل الذمة». وتكررت بعدهما في كتب الحسبة كافة. وعادة ما يكون المحتسب حنبلياً أو شافعياً. وفي خلافة النَّاصر لدين الله (ت622هـ) اقترح الفقيه الشافعي محمد بن يحيى بن فضلان (ت631هـ)، أستاذ المدرسة المستنصرية ووالي الجوالي، أو رئيس ديوان أهل الذمة، تطبيقها، بعد فرضها من قبل عدد من الخلفاء العباسيين. إلا أن الناصر لم يعط اهتماماً لرسالة ابن فضلان، وكانت رسالة خطيرة، ملأى بالكراهية ضد أهل الديانات الأخرى وهم من سكنة العراق القدماء، وتقضي كما هو واضح باستبدال معاملتهم من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي[1].

(1) «مذهب الشَّافعي ﷺ، يقضي أن المأخوذ من أهل الذمة، أعني اليهود والنصارى في كل سنة أجرة عن سكناهم في دار السلام، والارتفاق بمرافقها لا يتقدر في الشرع بمقدار معين في طرف الزيادة، ويتقدر في طرف النقصان بدينار، فلا يؤخذ من أحد منهما على الإطلاق أقل من دينار، ويجوز أن يؤخذ ما يزيد على الدينار إلى المائة، حسب امتداد اليد عليهم مهما أمكن، فإن رأى أن يتضاعف على كل شخص منهم ما يؤخذ منهن فللآراء الشريفة علوها في ذلك، وهذا لا يبين عليهم، لا في أحوالهم ولا في ذات أيديهم؛ لأن الغالب على الجميع التخفيف في القدر المأخوذ منهم».

«وهم ضروب وأقسام، منهم من هو في خدمات الديوان، وله المعيشة السنية، غير بركة يده الممتدة إلى أموال السلطان والرعية من الرشا والبراطيل، ولعل الواحد منهم، ينفق في يومه القدر المأخوذ منه في السنة، هذا مع ما لهم من الحرية الزائدة والجاه القاطع والترقي على رقاب خواص المسلمين. وقد شاهد العبد وغيره من الفقهاء الحاضرين في المخزن لتناول البر المتقبل: أن ابن الحاجب قيصر، أقام ابن محرز =

= الفقيه من طرف موضع كان بهن وأقعد مكانه ابن زطينا كاتب المخزن لمكان خدمته».

«وقد روي عن علي ﷺ أنه قال: أمرنا ألَّا نساويهم في المجلس ولا نشيع جنائزهم ولا نعود مرضاهم ولا نبدأهم بسلام. وقد كان ابن مهدي استفتى العبد وغيره في تولية ابن ساوا النظر بواسط، فقال العبد: لا يجوز ذلك، وذكر له قصة عمر بن الخطاب، ﷺ، مع أبي موسى الأشعري، وذلك أنه عرض عليه حسبة عمل من الأعمال، فأعجبته، فقال: من كاتب هذه؟ وكان عمر جالساً في المسجد، فقال له أبو موسى: رجل بباب المسجد، فقال عمر: ما باله لا يدخل المسجد أجنب هو؟ قال: لا إنما هو نصراني، فغضب عمر، وقال: أتقربونهم وقد أبعدهم الله، وتأمنونهم وقد خونهم الله، وترفعونهم وقد وضعهم الله، لا يعمل لي هذا عملاً في بلد من بلاد الإسلام».

«ثم ليس لهم في بلد من الحرمة والجاه والمكانة ما لهم في مدينة السلام. فلو تضاعف المأخوذ منهم مهما تضاعف، كان لهم الربح الكثير. ومنهم الأطباء أصحاب المكاسب الجزيلة، بترددهم إلى منازل الأعيان، وأرباب الأحوال، ودخولهم على المتوجهين في الدولة، والناس يتحملون فيما يعطون الطبيب زائداً على القدر المستحق، وهو أمر من قبل المروءات، فلا ينفكون عن الخلع السنية والدنانير الكثيرة، والطرف في المواسم والفصول مع ما يحطون في المعالجات، ويفسدون الأمزجة والأبدان، ويخرج الصبي منهم ولم يقرأ غير عشر مسائل حنين (من كتاب الطب)، وخمس قوائم من تذكرة الكحالين، وقد تقمص ولبس العمامة الكبيرة، وجلس في مقاعد الأسواق والشوارع على دكة حتى يعرف، وبين يديه المكحلة والملحدان، يؤذي هذا في بدنه، ويجرب على ذا في عينه، فيفتك من أول النهار إلى آخره، ويمضي آخر النهار إلى منزله ومكحلته مملوءة قراصنة (نقود) فإذا عرف بقعوده على الدكة وصار له الزبون، قام يدور ويدخل ويدور».

«ومنهم أرباب المعايش من العطارين والمخلطين والكسارين، أصحاب المكاسب الظاهرة، والارتفاقات الكثيرة بأموال التجار المسلمين، وأخذهم من الحجر بالمدة، وما يعفون في ميزان الذهب، وميزان الأرطال، وما يغشون في الحوائج ويدغلون، ومنهم أصحاب الحرف والصناعات =

. . . .

= من الصاغة وغيرهم، وما يتقلبون فيه من الذهب والفضة، ويسرفون الذهب، ويجعلون عوضه المسن ويعدلونه ويسرقون الفضة، ويجعلون عوض ذلك في المواضع المستورة، بحسب احتمالها، تارة قاراً وغير ذلك. ومنهم الجهابذة وما يسرقون في القبض والتقبيض. ومنهم الصيارف واحتجاجهم ببضاعة دار الضرب، مع ما لهم من التبسط في المسلمات والمسلمين، وبذل جزيل المال في تحصيل أغراضهم في الفساد، ورفاهية العيش والتلذذ في المآكل والمشارب».

«ثم ما زالوا على اختلاف الزَّمان، يؤخذون بالصغار ولبس الغيار، الذي أوجبه الشرع عليهم. وكتب عمر بن الخطاب، ﷺ، إلى أمراء الأمصار: أن يحملوا أهل الذمة على جز نواصيهم، وان يختموا أعناقهم بخواتم من رصاص أو حديد. وأن يركبوا على الأكف عرضاً. وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم، يتميزوا بذلك عن المسلمين، وعلى ذلك جرى الأمر في زمن الخلفاء الراشدين. وآخر من شدد عليهم المقتدي بأمر الله (ت487هـ)، وأجراهم على العادة، التي كانت في زمن المتوكل. فعلق في أعناقهم الجلاجل، ونصب الصور والخشب على أبوابهم، لتتميز بيوتهم عن بيوت المسلمين. وألَّا يساوي بنيانهم بنيان المسلمين. وألزم اليهود لبس الغبار والعمائم الصفر، وأما النساء فالأزر العسلية، وإن تخالف المرأة منهم بين خفيها، واحد أسود، والآخر أبيض، وأن يجعلوا في أعناقهن، أطواقاً من حديد، إذا دخلن الحمامات».

«وأما النَّصارى فلبس الثياب الدكن والفاختية، وشد الزنانير على أوساطهم، وتعليق الصلبان على صدورهم، وإذا أرادوا الركوب لا يمكنون من الخيل، بل البغال والحمير بالبراذغ دون السروج، عرضاً من جانب واحد. فهؤلاء قد حط عنهم هذا كله، فلا يقابل ذلك تضعيف ما يؤخذ منهم، وهؤلاء في أكثر البلاد يلزمون الغيار، ولا يتمكنون من الدخول إلا في أرذل الصنائع، وأرذل الحرف. أما بخارى وسمرقند، فمنقوا الكنف والمجاري، ورفع المزابل، ومساقط الفضلات هم أهل الذمة. وأقرب البلاد إلينا حلب، وهم بها عليهم الغيار».

«ومن حكم الشرع أنه إذا أخذت الجزية منهم يدفعها المعطي منهم، وهو قائم، والآخذ قاعد، يضعها في كفه ليتناول المسلم من وسط كفه، تكون يد المسلم العليا ويد الذمي هي السفلى، ثم يمد بلحيته ويضرب =

لكن من الغرابة بمكان أن يجعل آية الله الخميني الشُّروط العُمريّة جزءاً من رسالته الفقهية «تحرير الوسيلة». وهو بهذا شذ عن أغلب مراجع الشيعة الكبار بداية من شيخ الطَّائفة الطُّوسي (ت460هـ) إلى المراجع المعاصرين مثل آية الله السيد محسن الحكيم (ت1970) في «مستمسك العروة الوثقى»، وآية الله أبي القاسم الخوئي (ت1992) في «مباني العروة الوثقى». كذلك لم نجدها في رسالة المرجع الأكبر أبي الحسن الأَصفهاني (ت1946) «وسيلة النجاة». والتي جاءت رسالة الخميني «تحرير الوسيلة» على هديها. وماذا يقول آية الله الخميني، وهو يدعو إلى تطبيق تلك الشُّروط المؤذية في أهل الكتاب، إذا تأكد له أن سفير الإمام علي بن أبي طالب إلى الخوارج ـ بعد قتلهم أميرها عبد الله بن خباب ـ ورسوله إليهم الحارث بن مُرَّة العبدي، كان يهودياً عراقياً! «رجلاً من يهود السَّواد»[1].

وما عساه أن يقول في صلاة نصارى نجران في مسجد

= في لهازمه، ويقول له: أدِّ حق الله يا عدو الله يا كافر. واليوم، منهم من لا يحضر عند العامل، بل ينفذها على يد صاحبه».

«الصابئة قوم من عبدة الكواكب، يسكنون في البلاد الواسطية (بين الكوت والبصرة حالياً)، لا ذمة لهم، وكان في قديم الزَّمان لهم ذمة، فاستفتى القاهر بالله (ت322هـ)، أبا سعيد الاصطخري، من أصحاب الشافعي، في حقهم، فأفتاه بإراقة دمائهم، وألَّا تقبل منهم الجزية، فلما سمعوا بذلوا له خمسين ألف دينار، فأمسك عنهم، وهم اليوم لا جزية عليهم، ولا يؤخذ منهم شيء، وهم في حكم المسلمين والأمر أعلى». قال صاحب الحوادث الجامعة (كتاب منسوب خطأ لابن الفوطي المتوفى 723هـ): «فلما وقف الخليفة على رقعته لم يعد له جواباً» (الحوادث الجامعة والتجارب النَّافعة في المئة السابعة، ص64 ـ 70).

(1) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر 3 ص156.

الرَّسول، وإلى قبلتهم وبصلاتهم وصلبانهم معلقة في رقابهم! جاء في السيرة: «لما قدموا على رسول الله ﷺ المدينة فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الحبرات، جُبب وأردية في جَمال رجال بني الحارث بن كعب. قال: يقول بعض مَنْ رآهم من أصحاب النبي ﷺ يومئذ: ما رأينا بعدهم وفداً مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلون، فقال رسول الله: دعُوهم، فصلوا إلى المشرق»[1]. وبماذا يفسر السيِّد الخميني آصرة الصداقة العامرة بين المرجع الشِّيعي جامع «نهج البلاغة» ونقيب الطَّالبيين وتلميذ الشَّيخ المفيد، الشَّريف محمد حسين الرَّضي (ت406هـ) والصَّابئي أبي إسحاق إبراهيم بن هلال (ت384هـ)؟!

قدم الدُّكتور صبحي الصالح في كتابه «شرح الشُّروط العُمريَة»، المستلة من «أحكام أهل الذمة» لابن قيم الجوزية، متابعة لأصل تلك الشُّروط. لكنه لم يتوصل إلى أكثر مما جاء به ابن عساكر (ت572هـ) في «تاريخ مدينة دمشق». ثم ابن قيم في كتابه المذكور. وقد وردت ضمن رسالة كتبها مسيحيو دمشق، حسب ابن عساكر، ومسيحيو الجزيرة، حسب ابن قيم، إلى عمر بن الخطاب، عبر والي الجزيرة عبد الرحمٰن بن غَنيم. وبدورنا فتشنا في العهود النَّبوية والرَّاشدية، الممنوحة لأهل الذمة، فلم نجد أثراً فيها لتلك الشُّروط.

كذلك فتشنا في أمهات كتب التاريخ مثل: «تاريخ الأمم والملوك» للطبري (ت310هـ) و«تاريخ اليعقوبي» لابن واضح

---

(1) ابن هشام، السيرة النبوية 2 ص164.

(ت297هـ) وغيرهما فلم نجد لها أثراً يذكر. كذلك فتشنا في كتب الأموال مثل كتاب «الأموال» للقاسم بن سلام (ت224هـ) فلم نجد شيئاً أيضاً. لكن نجد جملة من الأحكام في «خراج» أبي يوسف (ت182هـ) خاصة في «لباس أهل الذِّمة وزيهم»[1]، وهي أكثر ما خصت نصارى العرب من قبيلة تغلب، وليس النَّصارى على العموم، مِنْ السِّريان والكلدان مثلاً. ومعلوم أن أبا يوسف خالف إمامه أبا حنيفة في أمور عديدة، منها القرب من السلطان، وقبول وظيفة القضاء، ومسايرة أمزجة الخلفاء. ومع ذلك لم يورد أبو يوسف في العهد النَّبوي[2] شرطاً من شروط اللباس أو القهر الشَّخصي على أهل الذمة.

---

(1) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص127.

(2) «بسم الله الرحمٰن الرَّحيم، هذا ما كتب محمد النَّبي رسول الله ﷺ، لأهل نجران، إذ كان عليهم حكمه، في كل ثمرة وفي كل صفراء وبيضاء ورقيق، فأفضل ذلك عليهم، وترك ذلك كله لهم على ألفي حلة من حلل الأواقي في كل رجب ألف حل. وفي كل صفر ألف حلة مع كل حلة أوقية من الفضة، فما زادت على الخراج أو نقصت عن الأواقي فبالحساب. وما قضوا من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض أخذ منهم بالحساب. وعلى نجران مؤنة رسلي ومتعتهم، ما بين عشرين يوماً فما دون ذلك. ولا تحبس رسلي فوق شهر، وعليهم عارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً إذا كان كيد باليمن ومعرة. وما هلك مما أعاروا رسلي من دروع أو خيل، أو ركاب أو عروض فهو ضمين على رسلي حتى يؤدوه إليهم. ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس على دينه، ولا دم جاهلية، ولا يخسرون ولا يعسرون ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين، ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر. =

قلنا يصعب إثبات الشُّروط العُمرية؛ لأنها لم ترد في عهد عمر بن الخطاب، ولا في عهود الخلفاء الراشدين الآخرين. بل هي أحكام متأخرة على تلك الفترة. والأكثر من هذا أنها أتت من أهل الذمة أنفسهم. ويرد السؤال: لماذا يقيد أهل الذمة أنفسهم بمثل تلك الشُّروط؟! ومصدر الرسالة، حسب «أحكام أهل الذمة» هو عبد الله ابن الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ)، الذي ينسبها بدوره إلى أهل العلم عن أهل الجزيرة.

الرسالة طويلة، وقد وضع ابن تيمية، على ضوئها، واحداً وعشرين شرطاً. وننقلها حرفياً من كتابه «مسألة في الكنائس»[1]:

1 ــ ألَّا يتخذوا من مدائن الإسلام ديراً ولا كنيسة ولا قُلية (قلاية الراهب)، ولا صومعة لراهب، ولا يجددوا ما خرب منها.

2 ــ ولا يمنعون كنائسهم التي عاهدوا عليها أن ينزلها المسلمون ثلاثة أيام، يطعمونهم ويؤونهم.

3 ــ ولا يظهرون شركاً ولا ريبة لأهل الإسلام.

4 ــ ولا يعلون على المسلمين في البنيان.

5 ــ ولا يعلمون أولادهم القرآن.

6 ــ ولا يركبون الخيل ولا البغال، بل يركبون الحمير بالكُف

= وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله أبداً حق يأتي الله بأمره، ما نصحوا وما صلحوا ما عليهم غير متغلبين بظلم، شهد أبو سفيان بن حرب وغيلان بن عمرو ومالك بن عوف من بني نصر، والأقرع ابن حابس الحنظلي، والمغيرة بن شعبة. وكتب لهم هذا الكتاب عبد بن أبي بكر» (أبو يوسف، كتاب الخراج 71 ــ 72).

(1) ابن تيمية، مسألة في الكنائس 134 ــ 136.

(غطاء على ظهر الحمار وليس بسرج) عرضاً من غير زينة ولا قيمة، ويركبون أفخاذهم مثنية.

7 ـ ولا يظهرون على عورات المسلمين.

8 ـ ويتجنبون أواسط الطرق، توسعة للمسلمين.

9 ـ ولا ينقشون خواتمهم بالعربية.

10 ـ وأن يجذُّوا مقادم رؤوسهم.

11 ـ وأن يلزموا زيهم حيث كانوا.

12 ـ ولا يستخدمون مسلماً في الحمام، ولا في الأعمال الباقية.

13 ـ ولا يتسمَّون بأسماء المسلمين، ولا يتكنّون بكناهم، ولا يتلقبون بألقابهم.

14 ـ ولا يركبون سفينة نوتيها مسلم.

15 ـ ولا يشترون رقيقاً مما سباه مسلم.

16 ـ ولا يشترون شيئاً مما خرجت عليه سهام المسلمين.

17 ـ ولا يبيعون الخمور.

18 ـ ومَنْ زنى منهم بمسلمة قُتل.

19 ـ ولا يلبسون عمامة صافية، بل يلبس النصراني العمامة الزرقاء عشرة أذرع، من غير زينة لها ولا قيمة.

20 ـ ولا يشتركون مع المسلمين في تجارة، ولا بيع، ولا شراء.

21 ـ ولايخدمون الملوك، ولا الأمراء، فيما يُجري أميرهم

على المسلمين من كتابة، أو أمانة، أو وكالة، أو غير ذلك.

كذلك وردت، مع بعض التغيير والتقديم والتأخير، في «أحكام أهل الذمة» و«تحرير الوسيلة».

وعندما تسأل عن مصدر هذه الشُّروط يجيبك ابن قيم الجوزية وغيره بالقول: «وشهرة هذه الشُّروط تُغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول»[1]. لكن يعود ابن قيم ويعتبر رسالة نصارى الجزيرة إلى عبدالرحمن بن غَنيم هي الأصل.

جاء في المسألة العاشرة من «شرائط أهل الذمة»: يكره السَّلام على الذِّمي ابتداءً، وقيل يُحرم، وهو أحوط. ولو بدأ الذِّمي بالسَّلام ينبغي لأن يقتصر في الجواب على قولك (عليك)، ولا تلحقها بمفردة سلام! وينبغي أن يقول عند ملاقاتهم: السلام على مَنْ اتبع الهدى، ويستحب أن يضطرهم إلى أضيق الطرق»[2]. أقول: تحت هذه المعاملة كيف سيعش هؤلاء بين وسط لا يرد التحية عليهم، ويضطرهم إلى أضيق الطرق والأرصفة؟!

ترددت عبارة «الشُّروط العُمريَة» في اعترافات الجماعات السَّلفية، وأنهم يقاتلون من أجل تطبيقها في أهل الكتاب. وتطبيقها بحد ذاته يمحو الرابطة الإنسانية بين البشر على اختلاف دياناتهم واعتقاداتهم. مع أن اختلاف الأديان، قبل كل شيء، إرادة إلهية وردت واضحة في القرآن الكريم، مثلما تقدمت الإشارة.

تبدو رواية الشُّروط العُمرية واحدة من ملفقات الأحداث،

(1) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة 2 ص663.

(2) الخميني، تحرير الوسيلة 2 ص453.

وأكثر من هذا نسبتها إلى ضحيتها، مثلها مثل الاعتراف بالإكراه، أو تزييف الاعتراف. فماذا يبقى من إنسانية المسلم إذا حُرم عليه تبادل السلام مع الآخر، وتهنئته بعيده أو فرحه، وتعزيته بحزنه. لماذا الشدّة والعسر بالدين إلى حد يُعد التضييق على الآخرين في الطريق ثواباً. لقد وصل حد القسوة، والبعد عن فسحة الدِّين، إلى الإفتاء بما هو هائل القسوة. قال الفقيه محمد الأمين بن محمد الجنكي الشَّنقيطي في تفسيره: «لو وجد مضطراً آدمياً غير معصوم كالحربي والمرتد فله قتله، والأكل منه عند الشَّافعية، وبه قال القاضي من الحنابلة. واحتجوا بأنه لا حرمة له، فهو بمنزلة السباع. والله أعلم تعالى»[1].

كيف لنا تخيل الحياة لو عُممت مثل هذه الفتوى، وتحققت تلك الشُّروط على أرض الواقع؟! وماذا لو أعلنت الدُّول الأُخر، التي يحتمي في ظل علمانيتها السلفيون سياسياً واقتصادياً، المعاملة بالمثل والتخلي عن علمانيتها السِّياسية، وتخترع شروطها العُمرية الخاصة بها؟! ما أتوقعه أن الكراهية ستعم، والحروب الدِّينية ستقوم، والرَّحمة ستُنتزع من القلوب. وكل هذا يتم باسم الله، بينما هو الموصوف بأرحم الرَّاحمين!

(1) الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ص115.

الطِّرس الخامس

الانتحار
مِنْ أجل الجنَّة

«ألا يدعو إلا غبياً، لا يفرق بين يمينه وشماله»
ابن الجوزي

نعماء الجنة وإغراءاتها لا يحويها خيال. ومَنْ يعتقدها كلَّ الاعتقاد، إن وجد ضيقاً في دنياه أو لم يجد، قد لا يتأخر عن مقايضة نفسه بها. يروي أبو نعيم الأصفهاني (ت430هـ) حول عمرانها: «لبنة من ذهب ولبنة من فضة ملاطها المسك الأذفر، وحصباؤها اللؤلؤ والياقوت وترابها الزعفران»[1]. فيها ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ ۞ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۞ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ ۞ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۞ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِىٍّ حِسَانٍ ۞ فَبِأَىِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۞ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن: 72 ـ 78].

ويصفها إجمالاً، من وحي القرآن، أبو حامد الغزالي قائلاً:

(1) الأصبهاني، صفة الجنة، ص25.

«فتفكر في أهل الجنة، وفي وجوههم نضرة النعيم، يسقون من رحيق مختوم، جالسين على منابر من الياقوت الأحمر في خيام من لؤلؤ الرطب الأبيض فيها بسط من العبقري[1] الأخضر، متكئين على الأرائك منصوبة على أطراف أنهار مطردة بالخمر والعسل، محفوفة بالغلمان والولدان، مزينة بالحور العين من الخيرات الحِسان، كأنهنَّ الياقوت والمرجان»[2].

لكن طريق هذا النعيم كما قيل محفوف بالمكاره، لا يصل إليه إلا مَنْ زهد في ملذات الدنيا وصفا قلبه. ورد في الحديث «**يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَقْوَامٌ أَفْئِدَتُهُمْ مِثْلُ أَفْئِدَةِ الطَّيْرِ**»[3]. لذا أسهل وأسرع الطرق لنيلها هو الجهاد بالنَّفس، حتى من غير هدف ومبدأ.

للجنَّة ثمن باهظ، فهي تباع وتشترى، يبيعها الله بالجهاد في سبيله. وردَ في الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 111].

وجاء في أسباب النزول: «لما بايعت الأنصار رسول الله ﷺ ليلة العقبة بمكة وهم سبعون نفساً، قال عبد الله بن رواحة: يا رسول الله اشترط لربك ولنفسك ما شئت، فقال: **أشترط لربي**

---

(1) ورد البساط العبقري في سورة الرحمٰن آية 76 «وعبقري حِسان». والعبقر موضع تزعم العرب أنه من أرض الجان. ورد في الحديث: «إنه كان يسجد على عبقري»، وهو البساط المميز بالأصباغ والنقوش.

(2) الغزالي، مكاشفة القلوب المُقرب إلى حضرة علام الغيوب، ص347.

(3) الدار قطني، الإلزامات والتتبع، ص128.

أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأشترط لنفسي أن تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم. قالوا: فإذا فعلنا ذلك فماذا لنا؟ قال: **الجنة.** قالوا: ربح البيع لا نقبل ولا نستقبل، فنزلت هذه الآية»[1].

لعب الاعتقاد بالجنَّة دوراً أساسياً في الترغيب بالجهاد والإقدام في الغزوات. إلا الفتوحات فكانت غنائمها من البلاد الغنية أكثر وقعاً في نفوس الفاتحين من الجنَّة. ففي المعارك مع قريش وقبائل الجزيرة كان المجاهدون يسمعونها من النَّبي مباشرة، ولا يرون ما بينهم وعالم النَّعيم الأبدي سوى القتل.

إن قراءة أسباب نزول ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۝ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 169 ـ 171] تكفي شاهداً. قال ابن عباس عن النَّبي ﷺ: «**لما أُصيب إخوانكم بأُحد جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنَّة، وتأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش، فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم ومقيلهم قالوا: مَنْ يبلغ إخواننا أنا في الجنَّة نرزق لئلا يزهدوا في الجهاد، ولا ينكلوا في الحرب، فقال الله ﷻ: أنا أبلغهم عنكم، فأنزل الله تعالى الآية**»[2]. وقال النَّبي معزياً الصحابي جابر بن عبد الله بقتل أبيه: «**ألا**

---

(1) الواحدي، أسباب النزول، ص181 ـ 182.

(2) الواحدي، أسباب النزول، ص91.

أخبرك؟! ما كلم الله أحداً قط إلا من وراء حجاب، وإنه كلم أباك كفاحاً (وجهاً لوجه)، فقال: يا عبدي سلني أعطك. قال: أسألك أن تردني إلى الدنيا فأُقتل فيك ثانية، فقال: إنه قد سبق مني أنهم لا يرجعون»[1].

أخذ الخوارج آية شراء الجنة (التوبة: 111) الزمنية، حسب أسباب نزولها، فأعلنوا أنفسهم شراةً لأنهم «شروا أنفسهم من الله بالجهاد»[2]. وربما كان أول انتحاري خارجي ادعى شراء الجنَّة بقتل الإمام علي بن أبي طالب (40هـ) هو عبد الرحمٰن بن ملجم، وصاحباه البُرك وعمرو بن بكير الموكلان باغتيال معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص، لكنهما لم ينجحا مثلما نجح ابن ملجم.

إن قتل خليفة المسلمين في محراب الصلاة بحضور أولاده وأتباعه لا يعني غير تنفيذ عملية انتحارية، بحدود أدوات ذلك العصر، فليس هناك أي احتمال لنجاة القاتل من سيوف المصلين، ولو كان الديناميت معروفاً لما تأخر ابن ملجم من استعماله، وأفنى المصلين كافة!

أشارت رواية قتل ابن ملجم إلى تعبيره عن السعادة بتقطيع أطرافه وحرقه بالنِّفط. لما تقرر قتله، بعد موت الإمام، قال ابن أخيه عبد الله بن جعفر بن أبي طالب: «دعوني حتى أشفي منه»، فقطع يديه ورجليه. وأحمى له مسماراً حتى صار جمرة كحله به (سمل عينه)، فقال: سبحان الذي خلق الإنسان! إنك لتكحل عمَّك

(1) المصدر نفسه.

(2) الحميري، الحور العين، ص255.

بملمول مضاض! ثم إن النَّاس أخذوه وأدرجوه في بواري، ثم طلوها بالنِّفط وأشعلوا فيها النَّار فاحترق»[1].

صحيح، أن قتل الإمام ليست أول عملية اغتيال في الإسلام، فقد تعرض النَّبي محمد إلى عدة محاولات اغتيال، مرة بالسَّيف ومرة بالحجر، وأخرى بالسم. ومارس المسلمون الأوائل الاغتيال الفردي ضد خصومهم، سوى ما كان في العهد النبوي أو الخلافة الرَّاشدية. مورس الاغتيال ضد شاعرات اتُّهمنَ بهجاء النبي، وضد نساء اتُّهمنَ بالتأليب عليه مثل: أم قرفة فاطمة بنت ربيعة بن بدر، التي اغتالتها سرية بإمرة زيد بن حارثة. قيل: «قتلها قتلاً عنيفاً، ربط برجليها حبلين، ثم ربطهما إلى بعيرين حتى شقاها»[2].

كذلك اغتيل سعد بن عبادة بعد مؤتمر السقيفة مباشرة، التي أسفرت عن خلافة أبي بكر الصديق، فأشيع أن الجن اغتالته مثلما تقدم الخبر. وليس بالقليل مَنْ اغتالهم معاوية بن أبي سفيان. لكن حسب عقيدة الخوارج، يغلب على الظن من أن ما يميز اغتيال علي بن أبي طالب على يد ابن ملجم أنه كان عملاً انتحارياً من أجل شراء الجنَّة.

واللافت للنَّظر أن فرقة من فرق الخوارج تدعى الأخنسية حرمت الاغتيال على أتباعها، أو كما عُرف بالبيات، وهم جماعة أخنس بن قيس «حرموا الاغتيال والقتل والسرقة بالسر»[3].

---

(1) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر 3 ص134.

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 2 ص127، اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي 2 ص71. راجع أيضاً محمد ابن حبيب، كتاب أسماء المغتالون من الأشراف في الجاهلية والإسلام.

(3) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص132.

ما كادت تخفت حركة الخوارج، التي اشتدت في العصر الأموي والقرون العباسية الأولى، حتى ظهرت حركة انتحارية اضطرت الأمراء والوزراء والقضاة إلى لبس الدروع تحت الثياب، وهو ما كان يعرف بالزَّرد. عرفت بعدة أسماء الأبرز بينها الباطنية[1] أو الفداوية[2]. تعني الفدائية أو الفدائيين الانتحاريين. غير أن الفدائي عادة مَنْ يكون صاحب قضية، وقد لا يحصر هدفه بالجنَّة، مثلما اشتهرت بذلك منظمات الكفاح المسلح الفلسطينية.

أما الانتحاري فهو صاحب عقيدة دينية، مغلوب بفكرة الفوز بالجنَّة مقابل قتل النَّفس. تتقدم هذه الرغبة أي قضية أخرى،

(1) ألف أبو حامد الغزالي (ت505هـ) بطلب من الخليفة المستظهر العباسي (ت512هـ) كتاباً في الردِ على الباطنية أو الإسماعيلية بشكل عام سماه «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية»، أكد فيه بطلان الخلافة الفاطمية بمصر وأحقية الخلافة العباسية ببغداد. قال: «في ألقابهم التي تتداولها الألسن على اختلاف الأعصار والأزمنة وهي عشرة ألقاب: الباطنية، القرامطة، والقرمطية، والخرمية، والخُرَّمدينية، والإسماعيلية، والسبعية، والبابكية، والمحمرة، والتعليمية» (فضائح الباطنية، ص11). إلا أنه لم يرد في أي ذكر لحسن بن الصبَّاح أو جماعته الذين عرفوا، فيما بعد، بالحشاشين، مع أن أخبارهم وردت كثيراً في التاريخ.

ارتبطت تسميتهم بالباطنية، حسب الغزالي «لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشرة» (المصدر نفسه). لكن التأويل بشكل عام، والذي مارسته أغلب مذاهب التفسير، يشير إلى باطن وظاهر في النص القرآني، لذا أرى أن قولهم بالأئمة المستورين وسرية التنظيم ناهيك عن ممارسة القتل سراً، هي الأهم لتسمية مثل هذه الجماعة بالباطنية.

(2) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 4 ص323، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 6 ص27.

فيقيناً إن تفجير النَّفس في متجر أو داخل باص أو طائرة لا يحقق عودة السلف وحكم الدين وسيادة الشريعة، بقدر ما يضمن دخول الجنَّة عبر أسرع السُّبل. سبيل يختصر عقوداً من العبادة والزهد، قد لا تضمن الجنَّة، بلحظة ضامنة تهيأ لها الانتحاري إلى حد يصبح عنده الموت رغبةً ومنالاً.

تبدو فكرة دخول الجنَّة مؤثرة تأثيراً كبيراً في جهاد المسلمين ضد المشركين، حتى كادت تحل محل الإسلام نفسه. فأغلب المقاتلين ينتظرون الفوز بفردوسها، فلو لم يكن هذا الترغيب لسار مسار الدعوة الإسلامية باتجاه آخر. إن قوة الدين ترتبط أساساً بفكرة الآخرة، وعلى هذا الأساس نشأت الأخلاقية الدينية، وملخصها ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۞ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: 7، 8].

اضطراب التسمية:

أبرز التسميات الشائعة في الغرب والشرق لهذه الجماعة الانتحارية، أو الفداوية، هي «الحشاشون» (Assassin). فحسب رحالة ومؤرخين أوروبيين، عرفوا بذلك نسبة لتعاطي الحشيش المخدر بفرض من زعيمهم حسن الصبَّاح (ت518هـ). غير أن كتب التاريخ الإسلامي، ومنها تواريخ القرون الوسطى العربية، وكتب الملل والنِّحل لا تفيد بشيء عن أصل تسمية الحشاشين، ولا المخدر المقصود أو علاقة قاطني قلعة ألموت به، ما عدا ما أورده بنيامين في رحلته، قال: «أرض الملاحدة التي تسكنها طائفة لا تؤمن بدين الإسلام، يعتصم أتباعها بالجبال المنيعة، ويطيعون شيخ الحشاشين، ويقيم بين ظهرانيهم نحو أربعة آلاف يهودي،

يسكنون الجبال مثلهم، ويرافقونهم في غزواتهم وحروبهم، وهم أَشداء لا يقدر أحد على قتالهم»[1].

بطبيعة الحال، إن بنيامين كان ضيفاً على الخليفة العباسي المستنجد بالله (555 ـ 566هـ). لذا قال بما كان سمعه من العباسيين عن جماعة ابن الصبَّاح. أما مشاركة اليهود في غزواتهم فأرجو أن لا يؤول بتواطؤ ديني، وما يسقطه هذا التأويل من اختلاقات على تاريخ النِّزاريين. كذلك تأتي إشارة ابن الجوزي في كتابيه: «المنتظم» و«تلبيس إبليس» إلى تناول أصحاب ابن الصبَّاح الجوز والعسل والشُّونيز لبسط الدِّماغ (سنأتي على تفصيل ذلك).

قلنا: خلت مؤلفات عديدة معاصرة للحركة ورئيسها ابن الصبَّاح من هذه التسمية، مثل: «فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، «الملل والنِّحل» للشَّهرستاني (ت548هـ)، الذي جادلهم ولم يقبلوا منه، وكانوا يسمعونه عبارة: «أفنحتاج إليك؟ أو نسمع منك، أو نتعلم عنك؟»[2].

قال أبو حنيفة الدَّينوري (ت282هـ): الحشيش «يبس العشب ولا يُقال للرطب حشيش، وقد حش العشب يحش إذا جفَّ، وحشت يد الرَّجل إذا جفَّت، والحش هو جز الحشيش»[3]. وأفاد الجاحظ: الحشيش بمعنى «القطعة من النَّخل، وهي الحشَّان، وكانوا بالمدينة إذا أرادوا قضاء الحاجة دخلوا النَّخل، لأن ذلك استر، فسموا

---

(1) بنيامين، رحلة بنيامين، ص153 ـ 154.
(2) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص196.
(3) الدينوري، كتاب النبات، ص130 ـ 131.

المتوضأ الحشَّ وإن كان بعيداً عن النَّخل»[1]. وعدَّ أبو الخير الأشبيلي (القرن السادس الهجري) للحشيش أربعين نوعاً، ليس بينها المخدر المقصود. منها: الحشيش البابلي، وحشيش الأفعى النَّافع لنهشها، وحشيش الدَّاحس علاج السُّعال، وحشيش الرِّئة دواء لذات الرئة، وحشيش الطلق المفيد للولادة[2]. كذلك لم يذكره صاحب القانون في الطب» ابن سينا (ت347هـ)، ولا ابن البيطار (ت607هـ) في «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، بين المهدئات أو المخدرات.

يا تُرى كيف اقترن الحشيش بالمخدر؟! هناك حشيش يعرف بحشيش الخشخاش؛ أي: اليابس منه «يخدر الدماغ، وإن أكثر منه قتل للوقت بلا تأخير، وخاصة للبارد المزاج من الناس... يتخذ منه شراب فيكون أبلغ في التنويم وتسكين اللهيب وجميع الأوجاع»[3]، والخشخاش البستاني منه «لا يؤكل خبزه إلا مع الحلاوات من العسل والدبس»[4]. السؤال: هل هذه المادة هي التي قصدها ابن الجوزي بالشُّونيز؟! قال في ما قاله حول حسن بن الصبَّاح: «كانت سيرته في دعاته ألا يدعو إلا غبياً، لا يفرق بين يمينه وشماله مثلاً، ومَنْ لا يعرف أمور الدنيا، ويطعمه الجوز والعسل والشُّونيز حتى ينبسط دماغه»[5].

على صعيد آخر يعني الشُّونيز، وهي مفردة فارسية، الحبة

(1) الجاحظ، كتاب الحيوان 1 ص333.
(2) الأشبيلي، عمدة الطبيب في معرفة النبات 1 ص242 ـ 249.
(3) ابن وحشية، الفلاحة النبطية 1 ص531 و535.
(4) المصدر نفسه.
(5) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 17 ص64، وتلبيس إبليس، ص110.

السوداء أو الكمون الأسود، تسمى الكمون الهندي أيضاً، وهي الخردل، أو الحبة الخضراء[1]. عُرفت هذه المادة بفائدة طبية متعددة الأغراض، ليس من بينها التخدير كفعل الخشخاش أو ورق القنب. وردت فوائدها في أحاديث نبوية منها: «**عليكم بهذه الحبة السوداء، فإن فيها شفاء من كل داءٍ، إلا السام**» أي الموت[2]. غير أن أبا حنيفة الدَّينوري في كتاب «النَّبات» شبه الحبة السوداء بالشُّونيز، وهي مادة تستعمل عادة في توقير الإبل. وتوقير الدابة بمعنى تسكينها، أو ترزينها (الفيروز آبادي، القاموس المحيط). إن قصد الدينوري هذا المعنى فملاحظة ابن الجوزي «حتى ينبسط دماغه» تكون جائزة.

بعد صلة مادة الحشيش المخدرة بالخشخاش، تأتي صلتها بنبات الشَّهدانج، وهو بذر شجرة القنب، فورقه يسمى الحشيش أيضاً. قال أبو الخير الأشبيلي في القِنب: «كثيره يصدع الرأس، ويجفف المني، ويقطع النَّسل، ويسكر كما تسكر الخمر»[3]. إلا أن المصادر الإسلامية لا تخبر عن صلة الحشاشين بأي حشيش، سواء كان حشيش الخشخاش أو شجر القِنب، وهم، حسب رواية مبغض لا محب، كانوا يتناولون الحبة السوداء فقط.

تبقى لدينا رواية متأخرة يسوقها المؤرخ المصري محمد بن الفرات (ت807هـ) تؤكد وجود الحشيش كمخدر، يُعد التعامل فيه، وبالتالي تعاطيه، من المحرمات. قال في حادثة يؤرخ لها في تموز 1387 ميلادية، أي بعد زمن جماعة ابن الصبَّاح بمئتي عام:

---

(1) ابن قيم الجوزية، الطب النَّبوي، ص229.

(2) المصدر نفسه.

(3) الأشبيلي، عمدة الطبيب في معرفة النّبات 2 ص683.

«أرسل الأمير سودن الفخري الشَّيخوني نائب السُّلطة، جماعة إلى موضع يعرف بحكر واصل سولاق، يباع فيه الحشيش، فهاجموا بيوت جماعة من أهل ذلك الموضع، وحملوا اثني عشر حمل جمل، وعشرة بغال وحمير، وعلى بعض الجمال أربعة أفراد، وبعضهم ثلاثة أفراد، وبعضهم فردان، وجميع ذلك مملوء من الحشيش، وشاع أنهم مضوا بذلك إلى تحت القلعة وأحرقوه وأتلفوه بالتراب»[(1)]. أشارت الحادثة ومطاردة الجماعة، وعبارة «أحرقوه وأتلفوه» إلى أنه المادة المخدرة لا غيرها.

أطلق تسمية الحشاشين (Assassin)، التي كما تقدم لا أصل لها في كتب التراث والتاريخ الإسلامي، الرحالة الغربيون القدماء على إسماعيليي القرون الوسطى من المتحصنين بقلعة ألموت، تأكيداً لمزاعم وقوعهم تحت تأثير مادة مخدرة. لكن للتسمية دواعيَ أُخر، ليس بينها المادة المخدرة، منها أنهم حشائشيون وليسوا حشاشين، والفرق كبير بين التَّسميتين. الأولى نسبة إلى الدواء والثاني نسبة إلى المخدر.

قال المؤرخ اللبناني حسن الأمين (ت2001): «الحشائشيون، وهي الصفة التي كانت تطلق في تلك العهود على مَنْ يتعاطون جمع الحشائش البرية، التي تستعمل هي نفسها أدوية، أو تستقطر منها الأدوية. وقد كان يختص بذلك أفراد، فيهم مَنْ هم من الأطباء أو الصيادلة، كان يطلق على الواحد منهم لقب: الحشائشي، حتى لقد أصبحت هذه المهنة من المهن المشتهرة، وكان لها أسواق خاصة بها، وتجار يتعاطون بيع

---

(1) ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات 9/1 ص9 السنة 789هـ.

الحشائش الطبية وشراءها»[1].

إن وجود لقب الحشائشي، الذي أشار إليه الأمين أكثر من مرة في كتابه «الإسماعيليون والمغول»، يؤكد صحة النسبة، وخاصة إذا كان أحد وكلاء الحسن بن الصبَّاح حشائشياً، وهو محمود السَّجستاني. قال: «كان في كلِّ مدينة سوق خاص يسمى سوق الحشائشيين. وكانت الحشائش تجمع بألموت في جوالق، يكتب عليها اسم المرسلة إليه، واسم المدينة مع كلمة سوق الحشائشيين. أما ما يستقطر منها فيوضع في قوارير خاصة محفوظة من عوامل الكسر وترسل مع أحمال الحشائش»[2].

بطبيعة الحال فإن ما ذهب إليه الأمين كان جديراً بالاهتمام. لكن ماذا عن نسبة التسمية إلى الحشاشة بمعنى «بقية الروح في المريض أو الجريح»! فربما لقدرة هؤلاء على الاغتيال، وتمرسهم في أساليبه وشهرتهم فيه ارتبط اسمهم بالحشاشة، حتى ذاع صيتهم بالحشاشين، أو نسبة إلى عملية حش الرقاب لكثرة القتل؟

وحسب برنارد لويس وردت تسمية الحشاشين أول مرة في تقرير كتبه مبعوث الإمبراطور فردريك إلى مصر وسوريا السنة (1175 ميلادية). أي بعد وفاة ابن الصبَّاح بثمانية عشر سنةً، بعد أن «لاحظ جنساً معيناً من العرب يعيشون في الجبال يسمون أنفسهم بالحشاشين»[3]. ولعلَّ عبارة «يسمون أنفسهم»، تفيد في

(1) الأمين، الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، ص106.

(2) المصدر نفسه، ص111.

(3) لويس، الحشاشون، ص14.

أنهم سموا أنفسهم بهذا الاسم لإرهاب الخصم، أو أطلق عليهم هذه التسمية المحيطون بقلاعهم.

إن التسمية عربية، مصدرها بلاد الشام وليس بلاد فارس، كي لا تفسر بمعنى آخر. قال برنارد لويس: «نلاحظ أنه عندما كان ماركو بولو... يتحدث عن الإسماعيلية في فارس باعتبارهم حشاشين، وعن زعيمهم باعتباره شيخ الجبل كان يستخدم تعبيرات شائعة بأوروبا، جاءت من سوريا لا من فارس، فالمصادر العربية والفارسية على السواء تدل أن كلمة حشاشين كلمة سورية محلية، كانت تعني فحسب إسماعيلية سوريا، وليس إسماعيلية فارس أو أية دولة أخرى»[1].

فلو كانوا يتناولون ورق القنب، المعروف بالمخدر آنذاك، ما فات الغزالي ولا ابن الجوزي ولا غيرهما من ذِكر هذا المثلب الخطير. إضافة إلى أن عمليات الاغتيال والتدريب تحتاج الصحوة والانتباه والحذر الدائم، ومعاينة دقيقة للمكان قبل التنفيذ، ورصد حركة المغدورين، فهم من أرباب السلطة والجاه، تحيطهم عادة الحراسة، وكل هذا لا يتوفر لمتعاطي المخدرات.

شاعت تسمية الحشاشين (Assassin) بأوروبا، حتى أخذت تطلق على كل مَنْ يمارس الاغتيال من أهل الجبل أو سواهم. وردت التسمية في جحيم دانتي عندما تحدث عن الحشاش الخائن. ووردت في رسائل العاشقين: «أنتِ تسيطرين عليَّ بسحرك أكثر مما يسيطر الشيخ على حشاشيه، الذِّين يذهبون لقتل أعدائه الفانين». «كما يخدم الحشاشون سيدهم بإخلاص لا ينضب، كذلك أحبكِ

---

(1) المصدر نفسه، ص25.

بولاء لا يكل»، و«أنا حشاشكِ الذي يتمنى أن يحظى بفردوسك عن طريق تنفيذ أوامرك»[1].. إلخ.

مخيال الفردوس:

كان الرعب من الحشاشين أبلغ من الرعب من أي جيش جرار؛ لأنه يمارس الفتك سراً، بلا مواجهة، لا يعرف المغدور من أي جهة يأتيه غادره. كان لهم قدرة عجيبة على التمويه والتستر ما يمكنهم الدخول حتى إلى غرف نوم ضحاياهم. لذا حذر القس الألماني بروكاردوس ملك فرنسا فيليب السادس من أساليبهم.

قال: «لا ينبغي السماح بإعطاء وظائف القصر الملكي، أو أية خدمة فيه مهما كانت صغيرة أو مختصرة أو متواضعة إلا للمعروفين تماماً. كما لا ينبغي السماح لأحد بدخول القصر إلا لهؤلاء الذين تعرف بالتحديد دولتهم، وحكامهم، ونسبهم، وحالتهم. أي ينبغي باختصار أن يكون الشخص المسموح له بالاقتراب من الملك معروفاً»[2]. فكان أول قتيل أوروبي بخناجرهم هو أمير القدس كونراد أوف الأفرنجي (1192 ميلادية).

إن فسر ابن الجوزي اندفاع الحشاشين، إلى الموت، بسبب غبائهم، واستحواذ ابن الصبَّاح عليهم بمواد تبسط أدمغتهم، فسرها الرحالة ماركو بولو في تقريره حولهم بشراء أو نيل الجنة. قال واصفاً جنتهم التي شيدها لهم ابن الصبَّاح في وادٍ مغلق محصور بين جبلين شاهقين: «حوله حديقة فيحاء، أكبر وأجمل

(1) المصدر نفسه، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص12.

حديقة يمكن أن تقع عليها العين، وملأها بكل أنواع الفواكه، وأقام فيها قصوراً، ومقصورات من أروع ما يمكن تخيله، وجميعها مغطاة برسوم فاتنة، ومموهة بالذهب، وجعل فيها جداول تفيض بالخمر واللبن والعسل. وأقام على خدمة الحديقة فاتنات من أجمل نساء العالم، يجدن العزف على مختلف الآلات الموسيقية، ويغنين بأصوات رخيمة، ويؤدين رقصات تخلب الألباب. ذلك لأن شيخ الجبل كان يريد أن يوحي لشعبه بأن هذه هي الجنة الحقيقية. ولذا فقد نظمها بالوصف الذي جاء به محمد للفردوس كحديقة جميلة تفيض بأنهار الخمر واللبن والعسل والماء، ومليئة بالحور العين، ومن المؤكد أن المسلمين في هذه الجهات يعتقدون أنها الجنة حقاً»[1].

أضاف ماركو في تقريره حول كيفية استلهامهم أجواء الجنَّة: «يشربون مخدراً معيناً يسلمهم إلى نعاس عميق. ثم يأمر برفعهم وحملهم إلى هناك. وهكذا فإنهم ما أن يستيقظوا يجدون أنفسهم في الجنة»[2].

يغلب على الظن أن الرحالة ماركو لم يشاهد فردوس الحشاشين؛ لأنهم جماعة سرية دائمة الارتياب والحذر من الغرباء. كذلك لا تبدو القصة خالصة من اختلاق مخيلته دون السماع من حشاش أو قريب منهم تحدث إليه عن جنَّة الآخرة، مثلما هي صفتها لدى المسلمين لا جنَّة الدنيا. ثم ركبَ ماركو الوصف على وادٍ مغلق بين جبلين ترتفع فوقه قلعة ألموت، وجعل

(1) المصدر نفسه، ص20 ـ 21.

(2) المصدر نفسه، ص22.

منها عرشاً إلاهياً تقع في أسفله الجنَّة. إن تمكن ابن الصبَّاح من شق جداول ماء، وغرس فاكهة وأعناب، فماذا عن الخمر واللبن والعسل وغيرها من المرغبات، والمعروف عن ابن الصبَّاح أنه كان متديناً شديد الورع، قيل: قتل ولده لمجرد شربه الخمرة!

صحيح ما قاله ماركو حول شراء الحشاشين الجنَّة مقابل تنفيذ عملياتهم الانتحارية، فهذا ما مارسه المسلمون الأوائل، وهو ما يعتمد الجهاد الإسلامي عليه، وقد أشرنا إلى نماذجٍ معاصرة قامت بعمليات انتحارية مقابل الجنَّة. هذا من جانب، ومن جانب آخر تحولت النِّزارية أو الباطنية إلى عقيدة هيمنت على عقول الأَتباع ليكونوا فدائيين من أجلها. وما يكذب معلومة ماركو حول مادية جنَّة الحشاشين هو أن مكان وادي الفردوس المزعوم يجتاحه الشَّتاء، وبرده القارس شمال إيران، فيحوله إلى وادٍ غير ذي زرعٍ «سبعة أشهر في العام»[1]. فكيف يكون فردوساً عامراً طول العام!

إن تلقين المنضمين إلى تنظيم الحشاشين، وهم حسب ابن الجوزي يُنتقون من الجُهلاء، بمفاهيمِ الشهادة، وشراء الجنَّة والتبسط في الحديث عن نعيمها وملذاتها الدائمة هَيَّأهم للقيام بالعمل الانتحاري دون وجل. ينقل المؤرخ الحنبلي المذكور صورة من صور هيمنة أمير الانتحاريين على أتباعه: قال لجماعة من أصحابه أمام رسول ملك شاه السَّلجوقي: «أريد أن أنفذكم إلى مولاكم في قضاء حاجة، فمَنْ ينهض لها؟ فاشرأبَّ كل واحد منهم

(1) الأمين، الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، ص106، بشهادة المستشرق الروسي إيفانوف.

لذلك، وظن رسول السلطان أنها رسالة يحمِّلها إياهم، فأومأ إلى شاب منهم، فقال له: اقتل نفسك. فجذب سكينه وضرب بها غلصمته فخرَّ ميتاً، وقال لآخر: ارم نفسك من القلعة. فألقى نفسه فتمزَّق. ثم التفت إلى رسول السلطان فقال: أخبره أن عندي من هؤلاء عشرين ألفاً هذا حدُّ طاعتهم لي، وهذا هو الجواب»[1]. هذا ما نراه اليوم، فما أن تصدر فتوى القتل أو التفجير لا يفكر المرشح لتنفيذها إلا بالجنَّة ونعيمها الدائم هدفاً، بعد الخضوع لعملية غسل دماغ لإفراغه من أي تعقل.

شغلت الجماعة الانتحارية بزعامة الحسن بن الصبَّاح (ت518هـ) الدولة العباسية حوالى القرنين من زمنها. ظهرت في خضم الصراع بين السلطة الفاطمية بمصر (297 ـ 567هـ) والسلطة العباسية، أو على وجه الدقة السُلطة السَّلجوقية ببغداد (447هـ)، ولم تسلم من عملياتها الانتحارية الثَّلاث سلطات، بل لم يسلم منها أمراء الأطراف وأمراء أوروبا أيضاً، كانت حرباً على الجميع. ولعلَّ أول خلع لولاية عهد في تاريخ الدول الإسلامية عامةً يسفر عن تنظيم سري انتحاري، لا يضاهيه عنفاً غير تنظيم فرقة الأزارقة الخارجية، وإذا كانت لهؤلاء جيوش يغيرون بها على عدوهم اقتصر نضال جماعة ابن الصبَّاح على ممارسة الاغتيال الفردي.

كم من ولي عهد خذله أخوه الخليفة أو أبوه السلطان، واستسلم للأمر الواقع، إلا نزار بن المستنصر بالله الفاطمي بمصر (ت488هـ)، لم يمر خلعه لصالح أخيه الأصغر المستعلي

(1) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 7 ص64.

بالله (ت495هـ)، ثم دفنه حياً تحت حائط من قبل أخيه، بسلام على الخلافة الفاطمية والعباسية على السواء. أسفر خلع الأمير نزار عن حركة أرهبت وأفزعت المدن، لكنها لم تتعدَّ إلى فعل المجازر الجماعية والقتل العشوائي للنساء والشيوخ والأطفال، مثلما فعلته منظمات الإرهاب بالجزائر، وبالعراق، استخدمت في قتل النَّاس الفؤوس والخناجر، وتعدت إلى استخدام المواد الهائلة الانفجار في تقويض الأماكن المَأهُولة بالناس.

أشهر جماعة النِّزارية هو قائدهم الحسن بن الصبَّاح الإسماعيلي، الذي نعته المؤرخون بداهية من دهاة العالم، «قوي المشاركة في الفلسفة والهندسة، كثير المكر والحيلة بعيد الغور»[1]. قال ابن الأثير: كان «شهماً كافياً عالماً بالهندسة والحساب والنجوم والسحر وغير ذلك»[2]. ونقل ابن حجر عن كتاب أبي حامد الغزالي «سحر العالمين»: «شاهدت قصة الحسن بن الصبَّاح لما تزهد تحت حصن ألموت (أشهر قلاع النِّزارية بقزوين من إيران)، فكان أهل الحصن يتمنون صعوده إليهم، ويمتنع ويقول: أما ترون المنكر قد فشا وفسد، فتبعه خلق، ثم خرج أمير الحصن يتصيد فنهض أصحابه وملكوا الحصن، ثم كثرت قلاعهم»[3].

بدأ أمر النِّزارية، أو الباطنية أو الفداوية، يشتد ويأخذ منحى الخطورة عند صعود حسن ابن محمد بن الصبَّاح «على قلعة ألموت[4] في شهر شعبان سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة، وذلك بعد

(1) العسقلاني، لسان الميزان 2 ص368 ــ 369.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 10 ص316.

(3) المصدر نفسه.

(4) أي: تعليم العقاب، قيل: عرفت بهذا الاسم؛ لأن عقاب صيد دلَّ أو علم =

أن هاجر إلى بلاد إمامه (مصر)، وتلقى منه كيفية الدعوى لأبناء زمانه»[1]. يروي ابن الأثير (ت630هـ) كيفية استيلاء ابن الصبَّاح على القلعة، وهو ابن ذاك الزَّمان: هيمن عليها بإظهار الزهد والعبادة لصاحبها العلوي، وبعدها «دخل يوماً على العلوي بالقلعة فقال له ابن الصبَّاح: اخرج من هذه القلعة! فتبسم العلوي، وظنه يمزح، فأمر ابن الصبَّاح بعض أصحابه بإخراج العلوي، فأخرجوه إلى دامغان، وأعطاه ماله ومَلك القلعة»[2].

= مشيد القلعة على مكانها الحصين، وقيل: تعني: عش النسر.

(1) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص195. ترجم الفقيه الشَّافعي محمد بن عبد الكريم الشهرستاني من كتب ابن الصبَّاح عن الفارسية «الفصول الأربعة في معرفة الله» فوجد فيها ما هو ضد أهل الرأي وما هو ضد أصحاب الحديث وما هو ضد الشيعة أيضاً. ناقشت فصول ابن الصبَّاح طرق معرفة الله، الأول: هل هي بمجرد العقل والنظر، وإذا تم ذلك فلا يصح الإنكار على عقل غيره أو نظره إن عرف الله أو لم يعرفه، وهذا، حسب الشهرستاني، كسر على أهل الرأي والعقل. الثاني لا طريق لمعرفة الله بالعقل والنظر إلا بتعليم معلم، لكن هل يصلح كل معلم فإن صلح كل معلم فلا يجوز الإنكار على معلم الخصم وهذا كسر لأهل الحديث. الثالث: إنه إذا ثبت الاحتياج إلى معلم صادق فلا بد من معرفة المعلم ثم التعلم منه، أم جاز التعلم من غير تعيين شخص المعلم وهذا كسر على الشيعة في القول بالأئمة المعصومين. وملخص ما يتوصل إليه الشهرستاني من مقالة ابن الصبَّاح هو معرفة الإمام بالاحتياج (الملل والنِّحل 1 ص196).

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 10 ص317. تبدو رواية زمالة حسن الصبَّاح (1037 ـ 1124 ميلادية) للوزير نِظام المُلْك (1018 ـ 1092 ميلادية) وعمر الخَيَّام (ت1121 ميلادية) في صف دراسي واحد مختلقة، اختلقتها مخيلة كاتب سيرة الخَيَّام أدوارد فيتزجرالد لمجرد الإثارة، أو نقلها من حكاية ما، تبعه في ذلك أركون دارول في «تاريخ الجماعات السرية» وزاد عليها.

جاء في الرِّواية «إن حسن الصبَّاح والشاعر عمر الخيام والوزير نِظام =

عمليات انتحارية:

كانت أول عملية اغتيال مارسها انتحاريو ابن الصبَّاح، بعد صعوده القلعة بعامين، طالت وزير السَّلاجقة نظام المُلْك (السنة 485هـ). يصوِّر ابن الأثير، وهو شافعي وأشعري على مذهب الوزير، عملية اغتياله دفاعاً عن النَّفس. قال: «لما بلغ الخبر (الاستيلاء على القلعة) إلى نظام المُلْك بعث عسكراً إلى قلعة ألموت فحصروه فيها، وأخذوا عليه الطرق، فضاق ذرعه بالحصر، فأرسل مَنْ قتل نظام المُلْك، فلما قُتل رجع العسكر عنها»[1].

وروى أبو الفداء عملية قتل الوزير السنة 485هـ، وهي أخطر عملية نفذها الحشاشون قبل عملية قتل الخليفة المسترشد بالله، بالآتي: «لما كان عاشر رمضان من هذه السنة بعد الإفطار، وهم بالقرب من نهاوند، وقد انصرف نظام المُلْك إلى خيمة حرمه، وثب عليه صبي ديلمي في صورة مستعطٍ، وضرب نظام المُلْك بسكين، فقضى عليه، وأدرك أصحاب نظام المُلْك ذلك الصَّبي فقتلوه. وحصل للعسكر بسبب مقتله شوشة، فركب السلطان وسكن العسكر، وكان نظام المُلْك قد كبر، فإن مولده ثمان وأربعمائة،

= المُلْك كانوا زملاء دراسة لأستاذ واحد، وتعاهد ثلاثتهم على أن أي واحد منهم يحقق قبل زميله نجاحاً أو ثراءً في هذا العالم عليه أن يساعد الآخرين» (لويس، الحشاشون، ص80). وزاد دارول على الرواية أن تحقق هذا الاتفاق فساعد الوزير الخَيَّام وابن الصبَّاح في إيجاد وظيفتين لائقتين لهما (تاريخ الجماعات السرية، ص11). ولويس من جانبه يعتبرها قصة منمقة وخرافة من محض الخيال (الحشاشون، ص81). ولا ندري، كيف تكون الزمالة ويكون الاتفاق بين اثنين وفارق السن بينهما حوالى عشرين عاماً؟!

(1) المصدر نفسه.

وكان قتله بتدبير من السلطان ملكشاه (ابن ألب أرسلان)»[1]. أوحت هذه الرواية إلى صلة ما بين السلطان السَّلجوقي وصاحب قلعة ألموت، فقتل الوزير نافع للطرفين وذلك لخلاف ملكشاه مع نظام المُلْك، وأحد أسبابه نشر الوزير أولاده وأقرباءه على مراكز السُّلطة.

كأي تنظيم سري مطارد من قبل الدولة يقتل المرتد عنه، أو مَنْ اطلع على خبره ولم ينتم إليه. وقيل: قتل الحشاشون بهذه الجريرة مؤذناً من أهل ساوة، عرفوه بأمرهم، ثم امتنع من الدخول معهم. ولما ألقي القبض على المتهم، وكان نجاراً، أمر نظام المُلْك قتله بالمؤذن، فقالوا: «قتلتم منا نجاراً وقتلنا به نظام المُلْك»[2]. لكن لا يلغي هذا تواطؤ السلطان السَّلجوقي ملك شاه معهم لقتل وزيره، الذي كان على خلاف معه، وشعر بخطورته وخطورة أولاده على مراكز السلطنة.

اعتاد الحشاشون إخفاء حالهم، عند تنفيذ الاغتيال، بانتحال هيئة الصوفية، أو ارتداء ثياب النساء والمكدين والدراويش، أو انتظار المطلوب بين صفوف المصلين، أو تقديم أنفسهم كطالبي حاجات وعابري سبيل، أو العمل داخل القصور تحت أسماء مستعارة حتى تحين فرصة الانقضاض على الضحية. يعترضون ضحيتهم وهو بين حرسه وشرطته، وربما داخل ثكنة الجيش برسالة استرحام أو برسالة من صديق، يتوسط بقضاء حاجة حاملها، وبعد الاقتراب من المطلوب قتله تغرز الخناجر في مقتل

---

(1) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر 2 ص202.

(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 17 ص63.

من جسده. ولا يترددون في التضحية بواحد من السرية المبعوثة لتنفيذ المهمة إن اقتضى الأمر.

امتد نشاط جند الموت الانتحاريين على مدى قرنين من الزَّمان، هما الخامس والسادس الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين). ويعد اغتيال الوزير نظام المُلْك من أبرز عمليات الموت التي نفذوها في القرن الخامس الهجري، بعدها قتلت خناجرهم، السنة 493هـ، أمير الرَّي في دار الوزير فخر المُلْك بن نظام المُلْك. ولما مثلَ القاتل حياً أمام الوزير قال له: «إننا قد أنفذنا إلى ستة نفر أحدهم أخوك وفلان وفلان. فقال له: وأنا في جملتهم؟ فقال: أنت أقل من أن تذكر، أو ندنس نفوسنا بقتلك. فعذِّب على أن يقر من أمره بذلك، فلم يقر فقتله»[1].

بعد سبع سنوات؛ أي: خمسمائة من الهجرة، باغت انتحاري الوزير فخر المُلْك بهيئة متظلم رفع صوته شاكياً: «ذهب المسلمون، ما بقيَّ مَنْ يكشف ظلامة. ولا مَنْ يأخذ لضعيف حقاً. ولا مَنْ يفرج عن ملهوف». سمعه الوزير، وهو يهم بالخروج من دور بعض نسائه، فلما أدناه منه «دفع إليه رقعة، فبينما هو يتأملها ضربه بسكين في مقتله فقضى نحبه» وهو بين حراسه[2]. أما الانتحاري فكان مصيره أن «فُصّل على قبر فخر المُلْك عضواً عضواً»[3].

كان تعرض نظام المُلْك لجند الموت وابلاً عليه وعلى أولاده

(1) المصدر نفسه 17 ص63.

(2) المصدر نفسه 17 ص199.

(3) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 5 ص194.

الوزراء، فبعد مقتله ومقتل ولده تعرض ولده الآخر نظام المُلْك أحمد لضربة سكين بعنقه نجا منها بأعجوبة، فلما قبض على الانتحاري أسقي خمراً، فأقرَ على «جماعة من الباطنية بمسجد في محلة المأمونية، فقتلوا وقتل معهم»[1].

ووثب ثلاثة انتحاريين، السنة 495هـ، على والي حمص جناح الدولة، أثناء أداء صلاة الجمعة[2] فأردوه قتيلاً. واستعد عشرة منهم لاغتيال الخليفة الفاطمي الآمر بأحكام الله (496هـ). كمنوا في بيت يتحينون الفرصة للوثوب عليه، وبعد استنفار القاهرة في طلبهم، رموا رأس أحدهم ليستدلوا هل تعرف الحراس على وجودهم أم لا؟ قال: «أليس هذا من مصلحتنا ومصلحة مَنْ تلزمنا طاعته؟ فقالوا: نعم، فقال: وما دللتكم إلا على نفسي، وشرع في قتل نفسه بيده بسكين في جوفه فمات في وقته، فأخذوا رأسه ورموه في الليل بين القصرين»[3]. أليس هذا ضرب من ضروب الانتحار!

مضى التسعة، بعد الاطمئنان من عدم التعرف على رأس صاحبهم، في تنفيذ المهمة، بعد جمع المعلومات الكافية حول حركة الخليفة، فوجدوه يتردد على مكان يعرف بجزيرة الرَّوضة، ولا يصله إلا بعد اجتياز الجسر. وفي اليوم الموعود اجتمعوا في فرن فران قريب من المكان، ابتاعوا منه فطيراً بسمن العسل. ولما سمعوا بوصول الموكب هبوا إلى رأس الجسر حيث يتأخر الحرس عادة لمرور الخليفة، فوثبوا عليه بالسكاكين. ولتأكيد قتله ركب

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 17 ص117.

(2) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 5 ص168 ـ 169.

(3) المصدر نفسه 5 ص184.

أحدهم وراء ظهره وضربه عدة ضربات بخنجره. مات المطلوب بعد حمله إلى قصر اللؤلؤة. أما التسعة فقتلوا في الحال جميعاً[1].

إضافة إلى اغتيال الوزير فخر المُلْك ومحاولة اغتيال أخيه نظام المُلْك الابن، تمكن جند الموت في القرن السادس الهجري من اغتيال أمراء ووزراء وحكام ولايات. تعرض أحدهم السنة (505هـ) بزي المكدين للأمير مورود، وهو مبعوث السلطان السلجوقي محمد شاه إلى الإفرنج، فبعد وصوله الجامع جاء المكدي وطلب منه شيئاً ثم «ضربه في فؤاده فمات»[2].

لم تؤثر وفاة زعيم الانتحاريين الحسن بن الصبَّاح السنة 518هـ، وسقوط قلعة ألموت بيد السلطان مسعود السلجوقي السنة 524هـ، على استمرار العمليات الانتحارية، فقلعة «تعليم العقاب» أو «عش النسر» واحدة من مئات القلاع، التي لم تسقط كاملة إلا بيد عساكر المغول أسقطتها واحدة بعد واحدة حتى وصلت بغداد السنة 656هـ، يوم ذهب إليهم مستجيراً قاضي قضاة قزوين شمس الدين، وهو يلبس الزَّرد تحت ثيابه وقاية من خناجر الحشاشين، ويحثهم على التوجه للقضاء على تلك القلاع[3].

تم السنة 519هـ اغتيال حاكم الموصل اقسنقر البرسقي في «مقصورة الجامع»، وثب عليه ثلاثة انتحاريين بزي الصوفية[4]. بعدها تمكنوا من حاكم الموصل رغم احترازه وحيطته منهم

(1) المصدر نفسه 5 ص185.
(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 17 ص123.
(3) راجع الفصل الخاص بابن العلقمي من هذا الكتاب.
(4) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 17 ص230.

بالرِّجال والسلاح والحرس الخاص ولبس الدرع[1].

وقتلوا السنة 521هـ وزير الأمير سنجر بدمشق بعد أن شن حملة كبيرة لتصفيتهم. احتالوا عليه «ببعث سائس يخدم خيله حتى وجد الفرصة المناسبة، عندما دخل الوزير يوماً يفتقد خيله، فوثب عليه المذكور فقتله وقُتل بعده»[2].

وفي السنة 525هـ أخطأت خناجر الاغتيال صاحب دمشق تاج الملوك توى بن طغتكين، جرح جرحين أحدهما برئ والآخر ظل «ينسر عليه»[3].

بعد اغتيالهم الوزير نظام المُلْك والخليفة الآمر بأحكام الله الفاطمي، طالت خناجر الانتحاريين الخليفة العباسي المسترشد بالله (السنة 528هـ) بمدينة مراغة الإيرانية عاصمة إقليم أذربيجان، أثناء قيادته لحملة عسكرية ضد السلطان مسعود السلجوقي. جاء في رواية مقتل الخليفة: «كانت خيمته منفردة عن العسكر، فقصده أربعة وعشرون رجلاً من الباطنية، ودخلوا عليه، فقتلوه وجرحوه ما يزيد على عشرين جراحة، ومثلوا به وجدعوا أنفه وأذنيه، وتركوه عرياناً»[4]. قال ابن تغرى وأبو الفداء مشيرين إلى انتحاريتهم: «خرج الباطنية والسكاكين بأيديهم فيها الدم، فمالت العسكر عليهم فقتلوهم وأحرقوهم»[5].

---

(1) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 5 ص230.
(2) المصدر نفسه 5 ص232.
(3) أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر 3 ص5.
(4) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص204.
(5) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 5 ص257. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر 3 ص10 ـ 11.

واعترض انتحاري، السنة 534هـ، في زي امرأة، طريق جوهر خادم السلطان سنجر شاه بن ملكشاه السلجوقي، وكيله في الدَّولة، مستغيثاً من ظلم لحقه، وما إن اقترب من جوهر نزع ثياب المرأة «ووثب عليه وقتله، فقتله خدم جوهر في الوقت»[1].

بعدها أي السنة 537هـ تمكنت خناجرهم من قتل صاحب أذربيجان السلطان داود بن محمود شاه السلجوقي «ركب يوماً في سوق تبريز، فوثب عليه قوم من الباطنية فقتلوه غِيلة، وقتلوا معه جماعة من خواصّه»[2].

لم تبق دار سلطان ودولة، في المشرق والمغرب، بمأمن من خناجر الانتحاريين، غُرزت في ظهر الآمر بأحكام الله الفاطمي، وقطعت أوصال المسترشد بالله العباسي، وأودت بأقوى وزير عرفه التاريخ الوسيط، وذبحت ما ذبحت من سلاطين ووزراء السّلاجقة، وأفزعت أوروبا بقتل حاكم القدس، وأخيراً تمكنت السنة 571هـ من الوثوب على صلاح الدِّين الأيوبي، وهو يتفقد جيشه في قلعة أعزاز شمال حلب. «جاءه ثلاثة في زي الأجناد، فضربه واحد بسكين في رأسه فلم يجرحه، وخدشت السكين خدَّه، وقُتل الثلاثة»[3]. ترك صلاح الدين القلعة إلى حلب إثر هذه العملية.

فتوى ضدهم:

صنفت كتب عديدة في أمر الإسماعيلية أو الباطنية، وردت

---

(1) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 5 ص266.

(2) المصدر نفسه 5 ص272.

(3) ابن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، ص42، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 6 ص27.

فيها آراء وأحكام فقهية حرمت التعامل معهم؛ لأنهم، حسب أصحابها، مرتدون وكفار. من تلك المصنفات: «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» لأبي الحسين الملطي (ت377هـ)، و«كشف أسرار وهتك الأستار» لأبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، و«الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي (429هـ) وغيرها. وُجِّهت هذه المصنفات بالأساس ضد الحكم الفاطمي بمصر ومنتصرة للخليفة العباسي ببغداد. لكن أهم ما ظهر أيام نشاط الانتحاريين هو حكم الفقهاء بقتل مَنْ يُتهم بالباطنية حتى وإن أظهر توبته، فيكفي قتل الباطني عند فقيه الحنابلة ابن عقيل شهادة شاهدين، مثلما حصل لأحدهم السنة 490هـ[1].

الجدير بالتوضيح أن مصطلح الباطنية شامل لعدة جماعات أحدهما جماعة الحسن بن الصبَّاح، فهم أتباع الفاطميين بمصر، فرع النِّزارية ضد المستعلية[2]، والقرامطة، والبابكية، والإسماعيلية بشكل عام. لكن السلوك الانتحاري لا يعني إلا النِّزاريين وهم الذين عرفوا بالحشاشين، وهي تسمية غير دقيقة مثلما أسلفنا.

نجد عند الغزالي فتوى لقتلهم وقتل نسائهم، وعرض صبيانهم بعد البلوغ على السَّيف، أو قبول الإسلام دون تخصيص جماعة النِّزارية أو الحشاشين. جاء فيها: «ليس يختص جواز قتلهم ولا وجوبه بحالة قتالهم، بل نغتالهم ونسفك دماءهم فإنهم مهما اشتغلوا بالقتال جاز قتلهم، وإن كانوا من الفرقة الأولى التي لم يحكم فيهم بالكفر، وهو أنهم عند القتال يلتحقون بأهل البغي،

(1) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 17 ص55.

(2) النِّزارية نسبة إلى نزار الابن الأكبر للمستنصر الفاطمي، والمستعلية نسبة إلى أخيه المستعلي بن المستنصر الذي ذهبت إليه الخلافة.

والباغي يُقتل ما دام مقبلاً على القتال، وإن كان مسلماً. إلا أنه إذا أدبر وولى لم يتبع مدبرهم، ولم يوقف على جريحهم. أما مَنْ حكمنا بكفرهم فلا يتوقف في قتلهم إلى تظاهرهم بالقتال، وتظاهرهم على النِّضال. فإن قيل: هل يقتل صبيانهم ونساؤهم؟ قلنا: أما الصبيان فلا، فإنه لا يؤاخذ الصبي... ومهما بلغ صبيانهم عرضنا الإسلام عليهم، فإن قبلوا قُبل إسلامهم ورُدّت السّيوف عن رقابهم إلى قُربها، وإن أصروا على كفرهم متبعين فيه آباءهم مددنا سيوف الحق إلى رقابهم، وسلكنا بهم مسلك المرتدين... وأما أبضاع نسائهم فإنها محرّمة، فكما لا يحلّ نكاح مرتدة لا يحلّ نكاح باطنية معتقدة»[1].

من المقاتل الجماعية التي نفذت بهم، رداً على عملياتهم الانتحارية، قتل سبعمائة نفر منهم بآمد (ديار بكر حالياً). كذلك قتل السلطان السّلجوقي بَركياروق بن ملكشاه (ت499هـ) ثمانمائة ونيفاً منهم السنة 494هـ[2]. وتعرض النِّزاريون إلى تصفية كبرى السنة 521هـ يوم قتل سنجر منهم اثني عشر ألفاً. وكان القتلى منهم بدمشق وحدها ستة آلاف، وأعلن هناك قتل كل نزاري، أو مَنْ يُرمى بمذهبه[3].

كانت تهمة الانتماء إلى النِّزارية من الخطورة «لم يتجاسر أحد أن يشفع في أحد لئلا يظن ميله إلى ذلك المذهب، وزاد تتبع العوام لكل مَنْ أرادوا، وصار كل مَنْ في نفسه شيء من إنسان

(1) الغزالي، فضائح الباطنية، ص156 ــ 157.

(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 17 ص62.

(3) المصدر نفسه 17 ص254.

يرميه بهذا المذهب، فيقصد وينهب»[1].

لاحق أصحاب البريد (المخابرات) تحرك الانتحاريين النِّزاريين أو الحشاشين من مكان إلى آخر، فرغم ابتكاراتهم في التمويه والتخفي، اكتشفت خطة كبرى ينوون تنفيذها ببغداد، يغتالون فيها عدداً من أعيان الدولة. قال ابن الجوزي، وهو من معاصري الحدث، أنه في السنة 518هـ: «وصلت كتب إلى الديوان بأن قافلة واردة من دمشق فيها باطنية، قد انتدبوا لقتل أعيان الدولة، مثل الوزير، ونظر فقبض على جماعة منهم، وصلب بعضهم في البلد، اثنان عند عقد المأمونية واثنان بسوق الثلاثاء، وواحد بعقد الجديد، وغرق جماعة، ونودي أن أي مشتبه من الشاميين وجد ببغداد أخذ وقتل، وأُخذ في الجملة ابن أيوب قاضي عكبرا، ونهبت داره، وقيل: إنه وجد عنده مدراج من كتب الباطنية، وأُخذ آخر بمالٍ، وأخذ رجل من الكرخ»[2].

لم ينته شراء الجنَّة عند الخوارج والنِّزاريين أو الفداوية، بل ظهرت من جديد تحت مسميات أُخر، ومضمون واحد، هو الموت من أجل الجنَّة. تعلَّمَ أحد مشاريع الانتحار عضو جماعة أنصار الإسلام الحالية كيوان قادر (18 عاماً) أن الصلاة وحدها لا تكفي ومن «الواجب أن يقوم بعمليات جهادية (انتحارية)». قيل له: «إن الجهاد سينتهي به إلى الجنَّة ويبعده عن النار، وأن الشهداء سيجدون أمامهم اثنتين وسبعين حورية في الجنة»[3].

مجاهد آخر يعترف أن ذهابه للحرب بأفغانستان كان من

---

(1) المصدر نفسه 17 ص63.

(2) المصدر نفسه 17 ص225.

(3) جريدة الشرق الأوسط 18 مارس 2004.

أجل الجنَّة، التي يراها لا تُنال إلا بالشهادة، فالكويتي محسن فاضل عايد الفضل (21 عاماً) اعترف في التحقيقات أنه ذهب إلى القتال بأفغانستان عندما سمع فتوى تقول: «مَنْ يقتل هناك يحتسب شهيداً»[1]. ومضمون الشهادة يعني الحياة الأبدية.

وهذا عبد العزيز العمري المعروف بأبي العباس الجنوبي، أحد المشتركين في أحداث الطائرات 11 سبتمبر (أيلول) 2001، وهو في زهرة الشباب (19 ربيعاً) يسجل وصيته، كتعليمات لرفاقه، التي بثها موقع القاعدة، ويحدد فيها أحد عشر بنداً لنيل الجنَّة وملاقاة حور العين، ومنها قراءة الأدعية، قبل ركوب الطائرات، ومنها دعاء السفر، والتتابع على الموت، والبر في ذبح الركاب، وسلبهم[2]، حسب السُّنَّة[3].

---

(1) المصدر نفسه 12 أيلول (سبتمبر) 2002.

(2) إن شيوخ الانتحاري العمري استندوا على رواية حق القاتل بسلب قتيله، هذا ما كان في الغزوات، وما وضعته الأعراف من قبل، لكنه جعل نفسه في غزوة من الغزوات. ورد في حديث السلب برواية الإمام مالك بن أنس (ت179هـ)، قال: «حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِك عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ كَثِيرِ بْنِ أَفْلَحَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ بْنِ رِبْعِيٍّ أَنَّهُ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ عَامَ حُنَيْنٍ فَلَمَّا الْتَقَيْنَا كَانَتْ لِلْمُسْلِمِينَ جَوْلَةٌ، قَالَ: فَرَأَيْتُ رَجُلاً مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَدْ عَلَا رَجُلاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ، قَالَ: فَاسْتَدَرْتُ لَهُ حَتَّى أَتَيْتُهُ مِنْ وَرَائِهِ فَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ عَلَى حَبْلِ عَاتِقِهِ فَأَقْبَلَ عَلَيَّ فَضَمَّنِي ضَمَّةً وَجَدْتُ مِنْهَا رِيحَ الْمَوْتِ ثُمَّ أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَأَرْسَلَنِي، قَالَ: فَلَقِيتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَقُلْتُ: مَا بَالُ النَّاسِ، فَقَالَ: أَمْرُ اللهِ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ رَجَعُوا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ...» (الموطأ، كتاب الجهاد، باب ما جاء في السلب في النَّفل، حديث رقم: 18 ص298 ـ 299).

(3) المصدر نفسه 26 حزيران (يونيو) 2003.

خلاصة القول: إن استمرار حركة فدائية حوالي القرنين من الزمن لا تفسر بالإدمان على مخدر مثل الحشيش، ولا بالارتباط بشخص مثل الحسن بن الصبَّاح، أو بالثأر من خلفاء المستنصر الفاطمي انتقاماً لخلع ولده نزار من ولاية العهد ثم قتله، فهذا المطلب لم يعد يستهوي الجيل اللاحق. ما نراه أن عقيدة هؤلاء الانتحارية لم يغذها غير عقيدة شراء الجنَّة، فالجنَّة مثلما شاعت سلماً ورِقةً بأنها تحت أقدام الأمهات شاعت عنفاً بأنها تحت ظلال السيوف!

روى الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، قال: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ، عَنْ سَالِمٍ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ وَكَانَ كَاتِبَهُ قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ الله بْنُ أَبِي أَوْفَى ﵄ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: **وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ**»[1]. لكن ما تحت أقدام الأمهات له الأبدية، غير محدود الزمن، وما تحت ظلال السُّيوف شُرع لوقته وحادثته.

يروي الطبيب والمؤرخ رشيد الدِّين فضل الله الهمداني (ت718هـ) قصة سقوط قلعة ألموت النهائي، بعد سقوطها المؤقت على يد السَّلاجقة. في السَّنة 654هـ؛ أي: قبيل اجتياح بغداد بسنتين لم يبق من قلاع النِّزاريين المائة غير أعظمها (ألموت) وقلعة «ميمون دز» أو «شاه دز»، التي اعتصم بها آخر زعاماتهم ركن الدين خورشاه، وكان يصاحبه الفلكي نصير الدِّين الطوسي وعلماء دين آخرون، وبعد حصار شديد نزل إلى هولاكوخان «فقبل الأرض بين يدي السُّلطان الأَعظم». وأهدى له

(1) الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الجهاد، حديث رقم: 2818 ص227.

كل ما جمعته أجداده من خزائن «الموروثة والمكتسبة».

ثم انتقل هولاكوخان لمحاصرة عش النَّسر، وأرسل إليها ركن الدين شاه، ليحث المقاتلين على التسليم، وبعد أيام نزل قائد القلعة وسلمها إلى هولاكو«فصعد المغول إليها، وكسروا المجانيق، وخلعوا الأبواب. أما السكان فطلبوا مهلة ثلاثة أيام لنقل أمتعتهم. وفي اليوم الرابع اقتحم الجنود القلعة، وأعملوا فيها الغرة (الفرهود) والنَّهب. ثم صعد هولاكوخان فوق قلعة ألموت لرؤيتها، فدهش جداً لعظمة ذلك الجبل»[1].

أكرم هولاكوخان ركن الدِّين شاه، وزوجه بفتاة مغولية، واستخدمه في تسلم القلاع المتبقية بإيران والشام. ثم أكرمه بزيارة بلاط منكَوقان، الخان الكبير بمنغوليا. ووردت رواية موثقة، حسب الهمداني، في قصة موته. قيل: إن الخان قال: «لماذا تحضرونه وتشقون بذلك عبثاً على الدابة التي يركبها! ثم أرسل رسولاً من قبله قضى على حياة خورشاه. ولما تخلصوا منه قتلوا أقاربه وأفراد أسرته من النساء والرِّجال حتى الأطفال في المهد، في ما بين أبهر وقزوين، ولم يبق منهم أثر»[2].

استمر حكم النِّزاريين من الإسماعيلية، من صعود حسن الصبَّاح ألموت وحتى نزول ركن الدين شاه سبعاً وسبعين ومائة سنة (477 ـ 654هـ). وزعماؤهم ثمانية: ابن الصبَّاح، كِيا بزرك أميد، محمد بن بزرك، حسن بن محمد بزرك، محمد بن حسن بزرك، جلال الدِّين بن محمد بزرك، علاء الدِّين محمد بن جلال الدِّين بزرك، ركن الدِّين شاه بن علاء الدِّين بزرك.

(1) الهمداني، جامع التواريخ، تاريخ هولاكوخان، ص254 ـ 257.

(2) المصدر نفسه، ص258.

الطِّرس السَّادس

حكمة
الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوه

«القرآن كثير الاشتباه فيه
مواضع يُظن في الظاهر
أنها متناقضة متنافية»
ابن أبي الحديد

لعلَّ من إعجاز القرآن الكريم أنه «حَمّال ذو وجوه». ومن حكمة الله ألَّا يتسلط بشر على بشر باسمه، أو عن طريق رسالاته. بمعنى أنه لا ينزل إلى مستوى السياسة اليومية والدساتير الاجتماعية، التي ليس لها غير وجه واحد، يصوغه الناس حسب متطلبات أزمنتهم، ويستمرون بتبديلها. وليس في القرآن، ككتاب سماوي، سوى خطوط عامة، واستنفذ الكثير منها في الفترة النبوية. فالوحي كان متواصلاً عبر النبي، فما أن يهبط بأمر ما إلا ويردفه بأمر آخر عند الحاجة، ينسخ الأول لانتهاء ضرورته.

قيل ورد في الحديث النَّبوي: «القرآن ذو وجوه فاحملوه على

أحسن وجوهه»[1]. وقال الإمام علي بن أبي طالب لعبد الله بن عباس، وهو يعزم لمناظرة الخوارج: «لَا تُخَاصِمْهُمْ بِالْقُرْآنِ، فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوه، تَقُولُ وَيَقُولُونَ، وَلكِنْ حاجِّهُمْ بالسُّنَّةِ، فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصاً»[2]. ويشرح ابن أبي الحديد هذه الوصية بالقول: «ذلك أن القرآن كثير الاشتباه، فيه مواضع يُظن في الظاهر أنها متناقضة متنافية»[3].

ما يوصي به اليوم المتشددون من رجال الدين والمتدينين السياسيين، يتعارض تماماً مع طبيعة القرآن، وحكمة الله في اختلاف البشر. فقبل نزول القرآن ظهرت قوانين وشرائع، أُعطيت سمة دينية، لكنها نسبت صراحة لمصلحين ولملوك، وظلت البشرية تتعامل بها بعد تعديلها من جيل إلى آخر. وقد ورد العديد منها في الكتب السماوية. وحتى يدوم التأثير الديني كضمير، لا بد من تعاليه على المتغير اليومي، وأعني به السياسة والقوانين ذات الصلة بمعاش الناس. وما السعي لفرض الدِّين على السياسة إلا تقنين للدِّين، وإضعاف لهيمنته الروحية في قلوب الناس. ودولة طالبان أفصح دليل على ذلك.

كان الحديث أو وصية الإمام علي من العمق والفلسفة في تشخيص هذه الظاهرة. هذا في ما خص النص القرآني، فما بالك في التفسير والتأويل! وكم تحتمل السُّنَّة النبوية نفسها اختلاف الوجوه. وعلى هذه الخلفية من حكمة التناقض والتعارض في

---

(1) شهري، ميزان الحكمة، ص102.

(2) نهج البلاغة، شرح محمد عبدة، وصية رقم: 315 ص622.

(3) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5 ص250.

النص، وما تبعه من اختلاف المفسرين، كثرت المذاهب الفقهية، وزادت الفِرق الإسلامية، وهي اليوم إذا عُدت بدقة لكانت المئات.

وتجد الاختلاف ليس بين المذاهب الكبرى فحسب، بل بين فقهاء المذهب الواحد. ولمزامنة الزمن ومعايشة حوادثه ظهر الاجتهاد وظهر القياس. وقبل هذا انقسم العلماء بين أهل نص أو حديث من طرف وأهل رأي من طرف آخر. فكيف يُراد لهذا التعارض، وهذا التناقض أن يكون دستوراً، وتنشأ على أساسه دولة إسلامية معافاة من الظلم، وارفة العدالة! ولم تأت فكرة المهدي أو المنقذ المنتظر في الأديان والمذاهب كافة إلا للأمل في الدولة السعيدة. فلو كان من حكمة الله توحيد البشر بشريعة ودستور لسبقت إلى التطبيق، وتخلص البشر من حكم البشر!

يحتج مؤيدو التفجيرات والانتحار من أجل الجنة بالآية ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60]، مثلما تقدم. وهم معذرون لأنهم يلتزمون نصاً قرآنياً، والعدو بالنسبة إليهم مَنْ لا يحكم بالشريعة، ومَنْ لم يستجب لدعوتهم وأفكارهم. أما تكملة الآية ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: 61] فتعني الجنح إلى السلم بعد النزول عند شروطهم، التي هي بالتالي شروط الله ونبيِّه.

بالتأكيد لا يمكن فصل سورتي «التوبة» و«الأنفال» وكل الآيات المحرضة على الشدَّة والقوة، والمتعارضة مع روح التَّسامح عن القرآن. لكن ألا يجدر أخذها بزمنيتها، وأخذ ناسخها ومنسوخها بنظر الاعتبار؟! كذلك التواقون إلى السلم، والتعايش الدولي مع الأديان الأُخر يرفعون الآية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ شعاراً في

محاولاتهم في التقريب والتَّآخي بين أديان الأرض، وبالتَّالي أليست هي والآيات الداعية إلى القتال من الله كافة. فلو وقف الطرفان، أهل الفرض بإرهاب الآخر وأهل لا إكراه في الدِّين، في مجلس جدل أو مناظرة، أترى يكسب أحدهما الجولة، وهما يستندان إلى قرآن واحد؟! لا أعتقد ذلك. وهنا تأتي حكمة فلسفة القول: «إِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوه».

لو جادلت قاتلي الأسرى، أو المختطفين، بالعراق لقالوا لك نحن نريد تنفيذ شرع الله ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (وردت في أكثر من آية) في المرتدين عن الدين، فمَنْ يخالفهم يعد من الكافرين[1]. وكذلك الحال في ما يخص معاملة النساء معاملة شرعية، وفي مقدمتها يأتي فرض الحجاب[2]. ولأتوك، في ما خص قتل

---

(1) ليس هناك حكم في الردة فلماذا جعلوا عقوبة المرتد القتل؟ بينما القرآن أشار بوضوح في أكثر من آية أن الله في غنىً عن المرتدين بلا عقوبة دنيوية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: 54]. وأن عقوبة الردة من شأن الله في الآخرة: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ [البقرة: 217].

(2) ليس هناك نص يقضي بحجاب رأس المرأة فلماذا جعلوا النقاب شرطاً من شروط التدين؟ ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُوْلِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُواْ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن﴾ [النور: 31]. والجيوب هي الصدور لا الرؤوس. وآية تؤكد أن الحجاب ورد في حالة دفع الضرر ليس إلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [الأحزاب: 59]. إذا كان القرآن في هذا اليُسر فمَنْ أجاز لهم العسر؟

الأسرى، بالآية التالية حجة على ما يسنّون: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67]. ويأتوك بتفسير جلال الدين السَّيوطي وجلال الدين المحلي لمفردة يثخن: «للمبالغة في قتل الكفار»[1].

حسب سلوكهم وممارساتهم فإن الكافر عندهم هو كلُّ مَنْ ليس مسلماً، بل كلُّ مَنْ ليس على مذهبهم! فكم مختطَفٍ مسيحي قُتل، وكم جماعة أيزيدية أبيدوا، وكم من مصلٍّ شيعي قَتَل هؤلاء! وبحد الرِّدة نفسه قتلوا السفير المصري ببغداد. وبالمقابل يأتيك المسلمون من أهل التسامح بسورة (الكافرون) كاملة؛ لأنها غاية في اللاإكراه في الدين، وغاية في احترام الآخر: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۞ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۞ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۞ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۞ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۞ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون: 1 ـ 6].

سيقولون إن الآيات التي تقابل آيات المسالمة والموادعة قد نُسخت، وتلك نزلت في ظروف ضعف الإسلام، وبداية أمره، نقول لهم إنكم قلتم: إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان! فكيف قام فقهاء الناسخ والمنسوخ ـ إن جازت لنا التسمية ـ بالمجزرة بعشرات النصوص! سيحتجون بقول الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية (ت728هـ) عن سبب نسخ تلك الآيات: «وكان رسول الله ﷺ

(1) يثخن: تعني يبالغ بقتل الكفار (المحلي والسيوطي، وتفسير الجلالين، ص219).

وأصحابه يَعفون عن المشركين وأهل الكتاب، كما أمرهم الله تعالى، ويصبرون على الأذى... وكان رسول الله ﷺ يتأوّل في العفو ما أمره الله تعالى، حتى أذن الله ﷻ فيهم»[1]. ثم إن ابن تيمية ذكر مجموعة وجوه لتبرير ذلك النسخ، ولماذا كانت نصوص المسالمة تطبق، ولم يؤمر حينها بقتال أو شدَّة ضد الغير قائلاً: «إن هذا كان في حال ضعف الإسلام»[2].

أقول: لو لم يكن القرآن حمّالاً ذا وجوه لما ظهرت مذاهب وفرق في الإسلام الواحد، وصل الأمر بينها إلى غزوات واجتياحات وإبادات. فكيف يُراد لنص حُكم بقدرة منزّله بهذا التعارض أن يكون دستوراً ومنهجاً سياسياً صالحاً لكل زمان ومكان! أليس هذه الدعوة بحد ذاتها تحميل الدين ما يثقل به على البشر بما لا طاقة لهم فيه. فمن حق الذين يدعون إلى تعدد الزوجات أن يستندوا في تشريعهم إلى الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 30].

ويشرعون، دون النَّظر، إلى أن السبب هو حفظ أموال اليتامى، وليس للمتعة وإشهار الجاه وتكثير البنين. وتجد المشرعين لا ينظرون في الآية: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ مع القصد في حفظ أموال اليتامى، ومَنْ هم اليتامى؟ هم مَنْ قُتل آباؤهم في الغزوات مع النَّبي، لا يظل هذا الأمر طوقاً في رقاب النِّساء، أن الرَّجل يكون له أربع منهم، بل يتزوج ويطلق باستمرار على أن يحافظ

---

(1) ابن تيمية، الصَّارم المسلول على شاتم الرَّسول، ص164 ـ 165.

(2) المصدر نفسه، ص168.

على العدد المشرع له به. أما الرافضون لتعدد الزوجات فتراهم يستندون إلى الآية: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: 126]. مَنْ من الطرفين هو الأحق في تطبيق القرآن أو الشريعة المستندة إليه؟! أليست هي حكمة قادر ألَّا يجعل الله بشراً يتسلط على بشر باسمه؟! وأن تُرد النَّصوص إلى أسباب نزولها!

كذلك يستند القائلون بقوامة الرِّجال، وحصتهم المضاعفة من الإرث بقوله: ﴿فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: 11 و176]. بينما يستند الرافضون لهذه القسمة إلى أنها مجرد وصية وليست حكماً: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، والوصية غير الأمر. ويرد الطرف الآخر أن الآية تكررت في موقع آخر من السورة نفسها بلا وصية؛ أي: مثل أمر (النساء: 176).

وربما يتوقف البعض عند الآية لينظر في تحريمات الشراب والطعام: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام: 145] على أنها شاملة، وناسخة لكل ما عداها من التَّحريمات. فيجد في اجتناب الخمر ما هو أقل من التَّحريم، ولو كان هناك قطع لتربعت التَّحريمات بالخمر.

ورد في الآيات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: 90، 91]. و﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا

يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: 219]. و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43].

لقد وردت اختلافات بين الفقهاء حول درجة السُّكر: هل السكران مَنْ لا يفرق بين السماء والأرض، أو لا يميز بين ثيابه مثلاً؟ وظل هذا النِّقاش حتى أن بعض الفقهاء أجازوا النبيذ ولهم حججهم في ذلك. ولعدم وضوح الأمر طلب الخليفة عمر بن الخطاب توضيحاً صريحاً في أمر الخمر.

جاء في الرِّواية: «حدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ مُوسَى الْخُتَّلِيُّ، أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ ـ يَعْنِي ابْنَ جَعْفَرٍ ـ عَنْ إِسْرَائِيلَ، عَنْ أَبِي إِسْحَقَ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ قَالَ عُمَرُ اللَّهُمَّ بَيِّنْ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَاناً شِفَاءً فَنَزَلَتْ الْآيَةُ الَّتِي فِي الْبَقَرَةِ»[1]. فنزلت: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ...﴾، و﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ...﴾. وجاء في أسباب النُّزول أن الآية (43) من سورة النِّساء نزلت عندما أولم عبد الرحمٰن بن عوف، فأكلوا وشربوا، ولما حضرت الصلاة تقدم أحدهم وصلى بهم وأخطأ في القراءة[2]. وسمعت بعضهم يقول: إن ما حُرم لم يرد في الجنة كطعام وشراب، فلم يرد لحم الخنزير، ولا الميتة، ولا الدم. لكن ورد الخمر في أكثر من آية كمتعة من متع الجنة.

ولم يتأخر القرآن في ذكر ما جاء في قصة يوسف: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ أَمَّآ أَحَدُكُمَا فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا وَأَمَّا ٱلْأَخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ ٱلطَّيْرُ

(1) الكتب الستة، سنن أبي داوود، باب الأشربة، حديث رقم: 3670 ص1495.
(2) الواحدي، أسباب النُّزول، ص107.

مِن رَّأْسِهِۦۚ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [يوسف: 41]. وامتدح القرآن النَّخيل والأعناب؛ لأن منها الرزق والسكر وهو الخمر عند المفسرين: قال تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًاۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: 67]. ويأتي أحدهم ويلوي أعناق الألفاظ والمعاني فيفسر «سكراً» على أنها الشبع والكفاية من الطعام! أليست هذه النُّصوص لو يُراد لها أن تؤخذ كدستور وشريعة ستكون محط نقاش وجدل، والمفروض أن يُنأى بالقرآن عن الجدل والمناظرة، فهو كلام الله المقدس. لكن مَنْ يقبل أن تفرض عليه شريعة ويخضع لدستور لا يجادله، ويحاور فقراته ويحاول أن يزيد فيها وينقص منها!

يظهر القرآن حمالاً ذا وجوه في النصوص الخاصة بأهل الأديان الأُخر. فالمشرع الذي يتطلب السهولة يجد مطلبه فيها. ومَنْ يتطلب التعصب ضدهم يجده فيها أيضاً. فآيات تعترف لهم بحقوق صريحة، بينما تعلن آيات أُخر تكفيرهم، ونسخ ديانتهم بدين الإسلام، وتوصي بصغر رقابهم عند دفع الجزية. جاء فيهم ما يساويهم بالمسلمين: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].

و﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: 5]. و﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110]. و﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82].

و﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64].

بينما اختلفت لهجة القرآن، في آيات أخرى، تجاه المسيحيين وأهل الذمة عامة. قال: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]. و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المائدة: 51]. و﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران: 70].

ألا يشعرنا هذا بظرفية النصوص؟! وأنها استجابة لحدث ما؟! فكيف يمكن الالتزام فيها كشريعة رسمية صالحة لكل مكان وزمان، مثلما يريد أهل شعار «الإسلام هو الحل»!، ومَنْ يريد للشروط العُمرية التطبيق على ما بين ظهراني المسلمين من أهل الكتاب! وأن تطبيقها أو عدم تطبيقها لا يؤخر ولا يقدم في عبادة المسلمين، بل عدم إلزام المجتمع بها يوسع الإسلام، ويجعله دين يسر لا دين عسر.

اختلفت، حسب تعارض النصوص، المذاهب الإسلامية في التشريع، بين متشدد مثل الحنبلي والشافعي والمالكي وبين متسامح مثل الحنفي، واختلف مجتهدو الشِّيعة داخل المذهب الواحد. وظهر على أساس هذا التناقض بين النَّصوص ما عرف بالوصايا أو العهد أو الشروط العُمَرية وهي الخاصة بمعاملة أهل الذمة، معاملة لا تقرها حقوق الإنسان أبداً. وكذلك الحال بين فقهاء الشيعة،

منهم مَنْ أفتى بنجاسة أهل الكتاب، ومنهم مَنْ أفتى بطهارة الإنسان عامة وخصوصاً أهل الكتب.

فأية آية يركن لها الدُّستور في التعامل مع هؤلاء؟! ألا يكون الأولى أن يسن دستور على أساس المواطنة لا الدِّيانة، حتى لا يظلم أحد بتشريع أو رأي فقيه، أو نص جاء لزمن مضى. وأن يُقر إلغاء تشريع الجزية مثلاً، وهو ملغي اليوم حتى في الدول والإمارات المتشددة إلى حد ما اليوم. نرى هناك مجالاً فسيحاً في التعامل مع النُّصوص، بل وهناك مجال في فصل الدين عن الدولة من دون التعرض إلى غضب الله وسخطه.

يجادل مَنْ يرفض تطبيق الشَّريعة، وإقامة دولة دينية، وهو يستند إلى هذه النصوص وغيرها، وهي كما يتبين واضحة لا تقبل التأويل والتفسير، أن الدَّين ضمير لا دولة وسلطة، ويعني «الدين لله والوطن للجميع». لكن بما أن القرآن حمّال أوجه هناك من النصوص الكثيرة التي تسند أصحاب الحاكمية أو الحكومة الإسلامية أيضاً. بل تسند رأي مَنْ يرى أن الأرض هي أرض الله كافة. وبالتالي يجب أن يطبق فيها شرع الله، ويعني الشَّريعة التي يؤمن بها هو لا غيره من أهل الأديان.

بعد هذا كيف لنا فهم تطبيق الشريعة، والقرآن يعطي الحق للرافض تطبيقها مثلما يعطي الحق لمؤيدها والداعي إليها؟! وكيف تُمارس الشريعة؟! معلوم أن هناك إمكانية هائلة في النص القرآني ألا يتحول إلى حكومة ينفذها البَشر. ومعلوم أن هناك حكمة إلهية في اختلاف البَشر، أتينا على الآيات التي أدتها. فهل جعل الله الأرض للمسلمين من دون غيرهم فحسب! وإن جعلها للمسلمين فهي للسُّنَّة منهم أم للشيعة! وإن جُعلت لأهل السُّنَّة فهل ستحكم

بمذهب الشافعي أم الحنفي أم الحنبلي أم المالكي! ومن أين أتى الفقهاء بحكم الرِّدة، والقرآن في النصوص السالفة يبشر بحرية الرأي والفكر! وكيف أصبح الختان من الشَّرع، وليس له أصل في القرآن! بل وهناك مذاهب ترى أن ممارسته غير واجبة، بينما مذاهب أُخر تفرضه على البنات أيضاً.

لكلِّ ما تقدم سيطعن الدِّين طعنة نجلاء من أهله، عندما يهبطون به من المعلى المقدس إلى مستوى السلطة، فمن الحكمة أَلَّا يتحول الدِّين سيفاً بتاراً بيد البشر. بل يبقى في متناول الجميع «**فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَّالٌ ذُو وُجُوه**». أما السِّياسة والحكومة فمسألة أخرى.

الطِّرس السَّابع

فتوى ابن طاوس

«الملك يبقى مع الكفر
ولا يبقى مع الظلم»
«تصحية للملوك»

أجاب نقيب الطَّالبيين ابن طاوس استفتاء هولاكو حول المفاضلة بين الكفر مع العدل، وبين الإسلام مع الجور بأفضلية الكافر العادل على المسلم الجائر. قال ابن الطقطقي أو ابن طباطبا، وهو المؤرخ القريب من زمن الحدث: «جمع (هولاكو) العلماء بالمستنصرية لذلك، فلما وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، وكان رضي الدين علي ابن طاوس (ت664هـ) حاضراً المجلس، وكان مقدماً محترماً، فلما رأى إحجامهم تناول الفتيا، ووضع فيها تفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده»[1]. والنَّاس هم فقهاء المذاهب الأربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، حيث تدريسها بالمدرسة المستنصرية.

---

(1) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، ص15.

لم يجرؤ أحد من الفقهاء، طوال تاريخ الدولة الإسلامية، تفضيل العدل على الإيمان، بل ولم يتقدم سلطان من سلاطين المسلمين للاستفتاء حول هذه المعادلة، أو محاولة النَّظر في مثل هذا الأمر الخطير، مع أن هناك مَنْ أشار إليها على أنها حديث نبوي، والسبب على ما يبدو أن في تقديم العدل على الإيمان، أو الإسلام، ورطة. فحسب العرف السائر لا يحتاج الإيمان إلى إثبات ما دام الحاكم مسلماً مؤدياً للفروض المطلوبة، والشائع عن المرجئة قولهم: لا تنقص الإيمان معصية. بينما يحتاج العدل إلى أدلة ملموسة لا تقبل التأويل ولا الحيلة الفقهية. نعلم أن هولاكو ليس الكافر العادل، لكنه ليس أقل عدلاً ولا أكثر جوراً مِنْ العديد ممِنْ حكموا بغداد من قبل ومن بعد. إلا أنه أراد باستفتاء الفقهاء إيجاد شرعية ما لغير المسلم في حكم المسلمين. أما ابن طاوس[(1)] فقال ما قدره عليه علمه، ولو استفتاه سلطان مسلم من قبل لأفتاه بالفتوى نفسها.

استمر المغول يحكمون العراق وإيران طوال ثمانٍ وثلاثين سنة، وهم مقيمون على ديانتهم السابقة البوذية على الأغلب. سجل وزيرهم رشيد الدين فضل الله الهمداني (قتل 718هـ) لحظات إسلام أميرهم غازان خان، أوائل شعبان سنة 694هـ (1294 ميلادية)[(2)]. وما أن جمع السُّلطان غازان الدِّين والدَّولة

---

(1) كان رضي الدِّين علي بن موسى بن طاوس (ت664هـ) من متقدمي المذهب الشيعي، ونقيب الطالبيين، ولد بالحلة فعرف بالحلي، وعاش وتعلم بالنجف، وكان صديقاً للوزير الحكيم ابن العلقمي. امتلك مكتبة عامرة، وألف «سعد السعود» في تاريخ القرآن، وعشرات الكتب الأخرى، مات ببغداد ودفن عند الضريح العلوي بالنَّجف.

(2) ورد النَّص في فصل ابن العلقمي ـ تأبيد أكذوبة، كذلك راجع جامع =

بيده حتى مارس مهام السلطة الدينية. أصدر مرسوماً «بتخريب كل معابد البوذيين ودور الأصنام والكنائس والبيع في دار الملك بتبريز وبغداد» (نفسه). وأطلق على نفسه لقب سلطان الإسلام، وبذلك أصبح في غنىً عن أن يحسب للعدل حساباً بحساسية السلطان غير المسلم، وهو يحكم المسلمين. وللاحتفاظ بالحساسية نفسها تجاه النَّاس أفتت بعض الفرق الفكرية، مثل المعتزلة والخوارج، بإمامة العبد الحبشي أو النَّبطي، حتى يسهل تقويمه إن حاد عن جادة العدل.

لم يبتدع الفقيه الشيعي ابن طاوس فتواه في تفضيل العادل الكافر، بل تجرأ على كشفها بعد تداولها في الفقه الشيعي طوال الحكمين الأموي وفترات من الحكم العباسي سراً. فقد أعلن الأئمة الثلاثة ـ ما عدا أبا حنيفة (لتلامذته رأي آخر) ـ: مالك والشافعي وابن حنبل عدم الخروج على إمام جائر مع إعلان كراهة جوره، أو بعبارة مختصرة «يجب الصبر عند جور الحاكم»؛ لأنه مسلم، وحتى لا تكون فتنة تضر بالإسلام، أو أن الثورة عليه أكثر فساداً من جَوره. غير أن قاضي القضاة أبا يوسف خالف إمامه أبا حنيفة عندما أكد في أكثر من حديث ووصية وجوب طاعة الإمام، سواء عادلاً كان أم جائراً، ما زال ملتزماً بالدِّين، فإن عدل عدل، وإن لم يعدل فأمره إلى الله.

روي عن أبي هريرة الحديث الآتي: إن رَسُولُ اللّهِ ﷺ قال: **«مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ**

= التواريخ، تاريخ غازان خان، ص123 ـ 124.

عَصَانِي»[1]. واكتفى أبو يوسف بنصح الإمام أن يكون عادلاً، ذاكراً له الحديث التالي: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **«إِنَّ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَقْرَبَهُمْ مِنْهُ مَجْلِساً إِمَامٌ عَادِلٌ وَإِنَّ أَبْغَضَ النَّاسِ إِلَى اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَشَدَّهُمْ عَذَاباً إِمَامٌ جَائِرٌ»**[2]. لم يتقيد المذهب الحنفي، في ما بعد، بالإمام أبي حنيفة مثلما تقيد بأبي يوسف، لذا اتخذه الخلفاء مذهباً رسمياً منذ ذلك التاريخ، بينما حذر أبو حنيفة تلامذته، ومنهم قاضي القضاة نفسه، حتى مِنْ تولي وظيفة القضاء، ورد ذلك في وصية معروفة في كتب مناقبه.

خلاف ذلك أفتى أبو حنيفة بالخروج على السلطان الجائر، ذلك ما أشار إليه فقيه الأمويين ثم العباسيين الأوزاعي (ت157هـ). قال: كان أبو حنيفة: «يرى السَّيف في أمة محمد»[3]، ذلك عندما شجع حركة إبراهيم، وهي امتداد لحركة أخيه محمد النَّفس الزَّكية ضد أبي جعفر المنصور. وهناك عدد من الروايات يكفي تأكيد مشاركة أو تأييد أبي حنيفة الحركة المذكورة، منها أن أحدهم بحث عن سبب التحاق أخيه بإبراهيم وقتله معه، فوجد فتوى أبي حنيفة وراء ذلك، وأن امرأة سألته عن رغبة ولدها في الالتحاق بالحركة، فقال لها «لا تمنعيه». بل قيل إنه قدم الخروج مع إبراهيم على الحج[4]. وهناك ما نتركه للاطلاع عليه في موسوعة الأديان والمذاهب.

---

(1) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص9. الكتب الستة، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، حديث رقم: 7137 ص595.

(2) المصدر نفسه، ص8.

(3) البغدادي، تاريخ بغداد 13 ص384.

(4) الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص39.

هناك معطيات عديدة على جواز أبي حنيفة الخروج على الحاكم الجائر، مثل رأيه في مقتل الخليفة عثمان بن عفان، وكان قتله من قبل المنصور بجريرة ذلك. ولا يرتبط ما ذهب إليه بمفهوم دولة دينية بل بمفهوم عدالة إنسانية، فهو الوحيد الذي ساوى بين دية المسلم والذمي، وسمح لأهل الذمة الدخول إلى الكعبة، وسمح للمرأة أن تتبوأ وظيفة القضاء، بينما لا يعترف لها الفقهاء الآخرون بقوامة.

صلة بفتوى ابن طاوس، تترد كثيراً عبارة «العدل أساس الملك»، وتأتي أحياناً «العدل أساس الحكم». لكن لا أحد يعلم أصل هذه العبارة. تداولت كقول مأثور، أو حكمة، أو مثل، ونسبها البعض خطأً إلى ابن خلدون. لم يبتدعها ابن خلدون (ت808هـ)، بل وظفها رابطاً على أساسها بين الظلم وخراب العمران، فجاء في مقدمته «الظلم مؤذن بخراب العمران». قبل هذا وردت كمعنى في الكتاب المقدس: «المُلك بالعدل يُثبت الأرض»، و«أزل الشرير من أمام المَلك فيثبت بالعدل عرشه». و«القليل مع العَدل خيرٌ مِن الغِلال الكثيرة بغير عدل» (سفر الأمثال). وكم يدنو هذا النص من الحديث الذي ورد في «الكافي» لأبي جعفر الكليني: «العدل من الماء يصيبه الظَمآن، ما أوسع العدل إذا عدل فيه وإن قل».

ووردت مفردة العدل في القرآن الكريم كأمر: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: 90]، وتكررت في أكثر من آية، وإن أحد أسماء الله الحسنى هو «العدل». وخلاف الحكمة الربانية في العدل، نصح واعظ من وعاظ السلاطين سلطاناً بالقول: «أيها الملك إنما هو سيفك ودرهمك، فازرع بهذا مَنْ شكرك، واحصد

بهذا مَنْ كفرك»[1].

ورد في «نهج البلاغة»: «الأمْرَ بالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنكَرِ لَا يُقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ، وَلَا يَنْقصَانِ مِنْ رِزْق، وَأَفضَلُ مِنْ ذلِكَ كُلِّهِ كَلِمَةُ عَدْل عِنْدَ إِمَام جَائِر»[2]، فشاعت بعبارة «كلمة حق أمام حاكم جائر». وورد أيضاً: «وَإِنَّ أَفْضَلَ قُرَّةِ عَيْنِ الْوُلَاةِ اسْتِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الْبِلَادِ، وَظُهُورُ مَوَدَّةِ الرَّعِيَّةِ، وَإِنَّهُ لَا تَظْهَرُ مَوَدَّتُهُمْ إِلَّا بَسَلَامَةِ صُدُورِهِم»[3]. ووردت عند القلقشندي في «صبح الأعشى»: «العدل هو أساس المُلك»، وعند ابن الحداد في «الجوهر النَّفيس في سياسة الرئيس» وردت: «العدل به سلامة السلطان وعمارة البلدان». وعند الطَّرطوشي في «سراج الملوك» وردت: «الخراج عمود الملك وما استعزز بمثل العدل». وعند الأبي في «نثر الدر»: «المُلك لا تصلحه إلا الطَّاعة، والرَّعية لا يصلحها إلا العدل». وقديماً نقل أبو الحسن المسعودي عبارة لموبذان (رئيس فقهاء) المجوس نصح بها الملك بهرام بن بهرام: «لا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيماً، وهو الملك» (مروج الذهب).

بنى الفقيه ابن طاوس فتواه «تفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر» على ما تقدم من نصوص مقدسة توراتية وقرآنية وأحاديث نبوية وحكمة علوية وخزين في الفكر الشيعي حول مفهوم

---

(1) ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، ص325.

(2) نهج البلاغة مع الشرح اللغوي والفهارس المتنوعة، الحِكم رقم: 366 ص537.

(3) المصدر نفسه، الرسائل: 53 من عهده للأشتر، ص537.

العدالة. وهو ليس إنساناً عادياً، حتى تترك فتواه، وتفسر مجاملة لحاكم مثل هولاكو. بل خلع بفتواه المذكورة ثياب الخوف المزمن، طوال تاريخ الدولتين الأموية والعباسية، وأثبت فيها العدل أساس الملك كشريعة إنسانية، فقد أجاز الله للبشر الاختلاف في الأديان والمذاهب والعقائد. وما تفضيل الدِّين على العدل إلا من وحي الحاكم الجائر، الذي جُمع الدِّين له والدنيا. وبغض النظر عن قصد هولاكو فقد ثور باستفتائه مفهوم العدالة المغلوبة طوال تلك الفترة. ولا يفسر سكوت بقية الفقهاء إلا بتلبسهم الخوف، الخوف المكنون في الصدور.

أول مرة في التاريخ يشارك فقيه شيعي باستفتاء خطير مثل هذا، فلو كان الخليفة مسلماً متديناً لاحتكر الفتوى لمذهبه، ولم يشرك فقيهاً من المذاهب المخالفة. شيد المستنصر بالله المدرسة المستنصرية (القرن السابع الهجري)، وهي مكان الفتوى، مغلقة للمذاهب الأربعة: الحنفي والشَّافعي والحنبلي والمالكي. وعلى الرَّغم من اقتصاره على الوافدين، طلبة علم من المغرب ومصر، شغل المذهب الأخير ركناً من أركان المدرسة، بينما لم يدخلها الشيعي؛ لأن مسألة الإمامة هي الأصل في التفريق بين المذاهب؛ أي: سطوة الدين على الدولة وسطوة السياسة على الدِّين. تفاقم أمر المذهبية، وهي في رأس السلطة، إلى جعل المدارس الفقهية وقفاً لمذهب واحد، مثل المدرسة النِّظامية التي أسسها وزير السَّلاجقة نظام المُلك (اغتيل 485هـ)، وأوقفها للمذهب الشَّافعي من فراشها إلى مديرها وواعظها ومؤذنها.

إن فتوى جريئة مثل فتوى ابن طاوس لم يقدر على إصدارها إلا المتحرر من هيمنة السلطة، ومنها سلطة ولاية الفقيه، وهي

بهذا تضاف إلى إيجابية الاجتهاد في المذهب، فتراكم تجربته في المعارضة، بعيداً عن التأثير، جعله ينظر إلى العدل أساساً في الحكم. بيد أن كل الأحزاب والمنظمات المعارضة تسعى إلى مناهضة الظلم، وتكريس مفهوم العدالة، لكنها تنقلب على شعاراتها لحظة وصولها إلى السلطة، حيث تبدأ معارضتها حتى من قبل أتباعها السابقين، وهذا ما حصل مع الثورة العباسية، والثورة الزَّيدية الشِّيعية باليمن، والبلشفية بروسيا، والثَّورة الفرنسية، ويحصل الآن مع الثَّورة الإيرانية، فمَنْ يتمكن من محاسبة ولي المسلمين حسب نظرية ولاية الفقيه؟! وهو في السلطة ينطفئ بهاء الدِّين أو المذهب أو الفكرة، ويحجِّم إلى مستوى الصغائر.

مؤخراً أخذ الفكر الشِّيعي يتأثر جزئياً بسلفية الأحزاب السياسية، رغم مقاومة المرجعية، فمن أوليات الانضمام إلى بعض هذه الأحزاب هو تحريم مصافحة النساء، وإطلاق الذقن، وفرض الحجاب والتبشير له، والتدقيق في الطعام، والسُّؤال عن الجلود المحتذية، والريبة بأهل الأديان، وبغير المتدينين من الدين نفسه، والبعد عن سماع الموسيقى، وعدم التظاهر بالفرح في الأعراس؛ أي: محاولة تحويل المجتمع كله إلى كتلة دينية.

بطبيعة الحال، لا توافق مثل هذه الكتلة غير الدَّولة الدِّينية المناسبة، لتحقق مظاهر التَّدين بالقوة، وبطرق ملتوية، وبهذا مالت هذه الأحزاب عن التشيع وإيجابياته كما هي عند ابن طاوس، إلى ضيق ابن تيمية من دون أن تشعر، مثلما ظهرت الشروط العُمرية في رسالة الخميني الفقهية، حتى قيل إن بعضها ما هو إلا امتداد لحزب التحرير السلفي، أو هو نموذج من نماذج

أحزاب إخوان المسلمين، وهل الأحزاب الدينية الشيعية تمتلك غير ثقافة «معالم في الطريق» لسيد قطب!.

لم يختلف النَّاس مع السلطة على الإيمان، بل تتخذ الأولى من الإيمان ذريعة للقمع، فمن قبل ليس لحروب الرِّدة صلة بالإيمان، مثلما كانت صلتها باقتسام الأموال والتفرد بالحكم من قبل قريش. كان اختلاف الناس مع السلطات حول العدل لا حول الإيمان، هذا ما تؤيده خطبة معاوية بن أبي سفيان، قال: «يا أهل العراق أترونني قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بها، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمَّرَني الله عليكم...إنما أنا خازن من خزان الله، أعطي من أعطاه الله وأمنع مَنْ منعه الله»[1].

وقال مثل ذلك أبو جعفر المنصور وهو يخاطب المسلمين في موسم الحج: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وتأييده وتبصيره، وخازنه على فيئه أعمل فيه بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، قد جعلني عليه قفلاً إذا شاء أن يفتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني عليها أقفلني. فارغبوا إلى الله واسألوه في هذا اليوم الشريف ـ الذي وهب لكم فيه من فضله ما أعلمكم في كتابه، إذ يقول: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام ديناً ـ أن يوفقني للصواب والرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحني لأعطائكم وقَسم أرزاقكم بالعدل عليكم»[2].

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص143 ـ 144.

(2) ابن قتيبة، عيون الأخبار 2 ص637 ـ 638.

كل دولة دينية لا تقول أقل مما قاله معاوية (ت60هـ) وأبو جعفر المنصور (ت159هـ)، لأنها ستحاول، مهما تطلبت العدل والابتعاد عن الجور، حماية نفسها بمظلة الدين، وإلا هل تعتقدون أن خصومة آيات الله بإيران مع آية الله منتظري (ت2009) كان بسبب الإيمان والتقوى، أم هي على شكل الحكم واختلاف الطريقة في سَوس البلاد؟! ولننظر في قول عمر بن عبد العزيز (ت101هـ): «الحجاج بالعراق، وأخوه محمد باليمن، وعثمان بن حيان بالحجاز، والوليد بالشام، وقرَّة بن شريك بمصر، امتلأت بلاد الله جوراً فأرح النَّاس»[1]! هل احتج عمر بن عبد العزيز على نقص الإيمان بالله عند هؤلاء النَّفر، أم أنكر عليهم نقص العدل؟! فما عرف عن الحجاج على وجه الخصوص هو الجامع بين التَّدين وسفك الدماء؛ لأنه كان يؤمن أن حق الخليفة هو من حق الله.

لم يتأخر علماء الشيعة، المقربون من السلطة، من التذكير بمقالة ابن طاووس في العدل. جاء على لسان العلامة محمد باقر المجلسي (ت1111هـ ـ 1699)، وهو أشهر فقهاء الحقبة الصَّفوية، عن أبي عبد الله جعفر الصَّادق، قوله: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»[2].

غير أن أُصول هذه الوصية تظهر في التراث السُّنِّي قويةً.

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 4 ص583 ـ 584، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 1 ص223.

(2) المجلسي، بحار الأنوار 72 ص331. وقصة ذلك «إن الله ﷻ أوحى إلى نبي من أنبيائه في مملكة جبار من الجبارين، أن أتى هذا الجبار فقل له: إني لم أستعملك على سفك الدماء، واتخاذ الأموال، وإنما استعملتك لتكف عني أصوات المظلومين، فإني لن أدع ظلامتهم وإن كانوا كفاراً... فإن الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم».

ورد عند الفقيه الشافعي أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، وهو جعلها حديثاً نبوياً. قال: «السلطان في الحقيقة هو الذي يعدل بين عباده (يقصد عباد الله على الأرجح)، ولا يقوم بالجَور والفساد؛ لأن السلطان الجائر مشؤوم، وأمره إلى زوال، وذلك أن النبي ﷺ قال: «**الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم**»»[1].

وورد النَّص أيضاً عند نجم الدين الرازي (654هـ)[2]. إضافة إلى أن العدل أصل ديني من أُصول الشِّيعة، مثلما هو من أصول المعتزلة، فللشيعة تاريخ طويل في التعرض للمظالم، فلا بد أن يكونوا مع تقديم العدل على سواه من الأُصول، لكن عندما تكون السلطة شيعية يختلف الأمر!

إن العدالة التي تحدثت عنها فتوى ابن طاوس لا يحققها إمام بعينه، ولا مذهب، ولا دين بل يحققها النَّاس بجمعهم، ولا يعتدل الميزان إلا بوجود سلطة ومعارضة قوية لها، وعلنية لا تخفي تجاوزات الإمام، مثلما أُخفيت لألف وأربعمئة سنة. فلا الاختلاف حول الآذان، ولا الاختلاف حول الوقف، أو تسمية المساجد وتوسيعها هو مطلب العدل، بل العدل يبدأ من المنافسة في تنظيف الطريق، وبناء المستشفى، والمدرسة، وإعزاز الشيخوخة، وإفراح الطفولة، وتوسيع الصناعة.

لو التُزِمت فتوى الفقيه ابن طاوس، منذ ذلك الزَّمان، لما

---

(1) الغزالي، نصيحة الملوك، ص40.

(2) الرازي، مرصاد العباد من المبدء إلى المعاد، ص267. راجع كذلك آية الله محمد حسين مطهري في ولاية الفقيه في حكومة الإسلام 2 ص198 ـ 200.

عبرنا إلى الألفية الثالثة بهذا الركام من المظالم ومن الأزمات المتلاحقة، ولما كان لنا إنتاج فتوى تحرم استعمال الوَرْد، وأخرى تجيز قطع الرقاب، ومناهج دراسية ومجالس وعظ تنتج عقولاً ليس لها من النُّور حصة.

الطِّرس الثَّامن

لا إِكراه
إشكالية الرِّدة والمرتدِّين

«ابتليت باستفتاء في قضية ردة
كان أخطر ما مر بي في حياتي
وكان له أثر كبير في عقليتي»
الشيخ طه العلواني

اختلف الفقهاء في حكم الرِّدة عن الإسلام. مَنْ أقر قتل المرتد، لكن بعد استتابته توبة صريحة، والانتظار عليه ثلاثة أيام. وهناك مَنْ أقر قتله مباشرة من دون استتابة وانتظار. واختلفوا في تفنيد أحوالها، أكانت تبديل الدين والعقيدة، أم الخروج على الجماعة ومقاتلتهم والتحريض ضدهم، فرداً أو جماعة. ويكاد يجمع الفقهاء على الجهة التي تنفذ حكم المرتد، وهي الحكومة القائمة شرعاً، ذلك بعد محاكاة المتهم أمام قاضٍ شرعي، لا يجوز لغيره الحكم وتنفيذ العقوبة. ولا يختلف الفقهاء حول حكم المرتد الخارج على الجماعة، والمستخدم العنف ضدها. لكنهم اختلفوا حول الموقف من تبديل القناعة في الدِّين أو العقيدة، مسترشدين بالآية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256]. جعلها الشيخ العلواني،

عنواناً لكتابه «لا إكراه في الدين.. إشكالية الردة والمرتدَّين من صدر الإسلام حتى اليوم».

كان الشيخ العراقي محمد جابر العلواني إماماً لمسجد الحاجة حسيبة الباججي ببغداد، بعد عودته من الدراسة بالجامع الأزهر 1959. غادر العراق ليكون رئيساً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا الأمريكية، ورئيساً لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية هناك، ورئيساً للمجلس الفقهي لأميركا الشمالية. وهو صاحب مؤلفات عديدة، اتسمت بالعقلانية والتنوير ومد الجسور مع الآخر.

ولكتاب العلواني، أو تفكير الشَّيخ بأمر الرِّدة، قصة تعود أحداثها إلى انقلاب القوميين وحزب البعث في 8 شباط 1963، ومحاولتهم تطبيق الشريعة في خُصَمائهم السياسيين من الشيوعيين وغيرهم. لذا سعى أولئك لدى كبار فقهاء المذهبين، السُّنَّة والشيعة، بالعراق للحصول على فتاوى تقضي بهدر دماء الآلاف من المعتقلين العراقيين، وقد طُلب مثلها من الشيخ العلواني في الساعة الثانية بعد منتصف اللَّيل؛ أي: قبل التَّنفيذ بخمس ساعات فقط. علماً أن العديد من الشُّيوعيين كانوا من طوائف العراق كافة من مسلمين، ومسيحيين، وصابئة مندائيين، وأيزيديين وسواهم. وقد تزامن ذلك مع إصدار قانون من الحاكم العسكري العام، وكان آنذاك رشيد مصلح التكريتي، عُرف ببيان 13، القاضي بإبادة الشُّيوعيين.

قال الشيخ العلواني متأثراً بما حدث: «لقد كتبتُ دراسات عديدة في الرِّدة وأحكامها. أُعد بعضها لنيل درجات علمية، ماجستير، ودكتوراه، وبعضها دراسات أُعدت في إطار دراسة

الحدود الشرعية. وكل تلك الدِّراسات كانت تمر على عجل على مذاهب المخالفين في حكم الرِّدة من الصحابة وغيرهم، على جلالة أقدار أولئك المخالفين، وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب ﷺ. وقد لفت ذلك نظري خاصة بعد أن ابتليت باستفتاء في قضية ردة. كان أخطر ما مر بي في حياتي، وكان له أثر كبير في عقليتي ونفسيتي، بل وفي حياتي كلِّها»[1].

وقصة ذلك، حسب ما أوردها الشِّيخ العلواني في كتابه المذكور، أن الضابط عبد الغني الرَّاوي، أحد قادة انقلاب شباط من القوميين لا من البعثيين، أتى إلى منزله الملاصق لمسجده، مسجد الحاجة حسيبة الباجه جي، بمحلة أبو أقلام من الكرادة الشَّرقية جنوبي بغداد، في السَّاعة الثَّانية من صباح يوم تنفيذ حكم الشَّريعة بالشُّيوعيين وأتباعهم كافة. وقد كلف الضابط الرَّاوي بالتنفيذ، وأخذ فصيل الإعدام مع أموال لتوزيعها على الجنود الذين سيطلقون النَّار، ومعدات لحفر أخاديد لدفن المقتولين؛ أي: قبور جماعية.

وبما أن الرَّاوي كان متديناً عروبياً، وغير بعثي، طلب أخذ فتاوى من زعماء المذهبين. فأخذ فتوى من مفتي بغداد السُّنِّي نجم الدين الواعظ (ت1975)، وفتوى من الشيخ الشيعي محمد مهدي الخالصي (ت1963) بالكاظمية، ومن المرجع الأكبر الشيعي السيد محسن الحكيم (ت1970) بالنجف. وقد اشترط السيد الحكيم «التأكد من عدم اشتباه هؤلاء في انتمائهم أو انخداعهم في ذلك... أما الشيخان الخالصي والواعظ فقد أفتيا

(1) العلواني، لا إكراه في الدين.. إشكالية الردة والمرتّدين، ص40 ـ 41.

بوجوب قتلهم جميعاً وبدون تحفظ أو قيد أو شرط»[1].

حاول الراوي جعل الفتاوى بالمناصفة، اثنان من فقهاء الشيعة واثنان من فقهاء السُنَّة، وقد طلب الفتوى السُنِّية الثانية من الشيخ العلواني. اعتذر له الشيخ. فبماذا ستنفع فتوى إمام مسجد صغير؟! لكن الرَّاوي كان يثق بآرائه. لذا جاء ليقطع الشَّك باليقين، فالأمر يتعلق بإعدام الآلاف من البشر. بيّنَ الشَّيخ العلواني للمستفتي الرَّاوي أنها قضية سياسية، لا علاقة للإسلام بها، وأن تحمس البعثيين لهذا القتل يتعلق بخلاف سياسي لا ديني. فلماذا يزج الدِّين بالسياسة بهذه الطريقة؟! وقال له: «إن هذا حرام شرعاً. أتستطيع أن تتوقف عن التَّنفيذ، وقد اتخذتم سائر الإجراءات اللازمة لذلك؟!». أجابه الرَّواي: «لا يستطيعون إجباري على تنفيذ هذه المهمة إذا رفضت».

ولما سأل عبد الغني الرَّاوي[2] الشيخ العلواني بالقول: كيف أفتى الفقهاء الآخرون بالقتل إذا كان الأمر هكذا؟ أجابه: «لقد صيغ لهم السُّؤال بخبث، لينحصر نظرهم في الجانب التكفيري! أما أنا فأعرف أن الإسلام دين تزكية وتطهير لا دين تكفير». كما قال الشيخ: «إن البعثيين يعرفون أنك من المصلين، ووالدك من العلماء القضاة، ولأسرتك تاريخ ديني معروف، وأنت معروف بين

---

(1) المصدر نفسه، ص45.

(2) ضابط إسلامي وقومي الاتجاه، كان شديد التهور والتعصب، ترأس محاكمة الزعيم عبد الكريم قاسم الشكلية في دار الإذاعة، وحكم عليه بالإعدام في التاسع من شباط (فبراير) 1963. مع فاضل عباس المهداوي، رئيس محكمة الشعب، وطه الشيخ قائد الحركات العسكرية. يتحمل وزر استفتاء علماء الدين في محاولة قتل حوالي أحد عشر ألف عراقي.

ضباط الجيش باندفاعك، فحين اختاروك أحسنوا الاختيار؛ لأنهم يريدون أن يلبسوك والعناصر المتدينة والإسلامية في الجيش تهمة الدَّموية والوحشية، وإبادة العناصر التقدمية»[1]. مع أن المستفتي كان قومياً، والذين بعثوه قوميون أيضاً!

ومَنْ يدري فربما سيأتي الدور على الرَّاوي، وسيقتله أحد الجنود بعد تنفيذ الإعدام بآخر مرتدٍّ حسب زعمهم. بهذا الكلام حذر الشَّيخ العلواني الرَّاوي، طالباً منه أن لا يتفوه بكلمة مما دار بينهما، فلن يرحموه إن عرفوا أنه كان وراء تعطيل المشروع. انتهى الأمر عند هذا الحد، ولم تنفذ فتاوى القتل بفضل مشورة الشَّيخ العلواني. لكن استمر القتل، وحدث ما عُرف بقطار الموت، والتَّصفيات الجسدية داخل المعتقلات.

أكدت الأيام صحة رأي الشَّيخ العلواني في أن الأمر لا علاقة له بالدِّين. فالبعثيون، الذين طلبوا فتوى القتل من مرجعيات الدِّين، حاربوا هذه المرجعيات وقتلوا أبناءها وبالغوا في قمعها وحصارها منذ 1968 وحتى 2003. وأقاموا جبهة مع الشُّيوعيين، ثم انقلبوا عليهم. وتغيرت الأحوال فاقترب الشُّيوعيون من أتباع المرجعيات، حتى جلس على طاولة واحدة سكرتير الحزب الشيوعي العراقي وزعماء المجلس الأعلى، والمنظمات الإسلامية الأُخر، في أول مؤتمرات المعارضة العراقية، مؤتمر بيروت، ربيع 1991. ولم يغلق المرجع الأعلى السَّيد علي السِّيستاني الباب بوجه سكرتير الحزب الشُّيوعي العراقي حميد مجيد موسى، بل بالعكس كان يمازحه، ويستأنس بزيارته. والشُّيوعيون المتدينون بالأمس واليوم

(1) العلواني، ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾.. إشكالية الردة والمرتدين، ص45.

ليسوا بالقلائل. إذاً ما شأن الدِّين وما شأن حد الرِّدة لو نفذت تلك الفتاوى؟!

كتب تفاصيل الحادث أيضاً عبد الغني الرَّواي، كجزء من مذكراته في صحيفة «الزَّمان» الصادرة بلندن[1]. لكنه أغفل ذكر فتوى مفتي بغداد السُّنِّي نجم الدِّين الواعظ، وركز فقط على فتوتي فقهاء الشِّيعة آية الله السَّيد محسن الحكيم، والشَّيخ محمد مهدي الخالصي، وهذا ربما يفسر بطائفية عبد الغني. كذلك أغفل ذكر العنصرين المتحمسين للقتل الجماعي مثلما أخبر به الشيخ العلواني، وهما من القوميين لا من البعثيين: رئيس الجمهورية آنذاك عبد السلام عارف، ورئيس الوزراء أحمد حسن البكر.

وبعد أن أنكرت جماعات عديدة أمر فتوتي فقهاء الكاظمية والنجف، واعتبرتها دساً طائفياً من عبد الغني الرَّاوي، وحينها بعثت برسالة إلى السَّيد محمد باقر الحكيم عبر ممثله، لكن لم يصلني جواب، حيث طلبت منه مستوضحاً الأمر. وبعد قراءة ما أتى عليه الرَّواي قمتُ بالاتصال بمكتب الشَّيخ العلواني بأمريكا، لأتبين حقيقة ما أورده الرَّاوي في مذكراته. فأجاب الشَّيخ مصدقاً الرّواية، وأنه سجلها كاملة في كتابه «الرِّدة والمرتدون»، وقد قام مشكوراً ببعث نسخة من الكتاب، الذي استحال عليَّ الحصول عليه آنذاك.

أورد الشَّيخ العلواني في كتابه مجمل الآيات القرآنية الخاصة بأمر الرِّدة أو الارتداد، بعد تفسير الرِّدة لغة واصطلاحاً، وأنها تدخل في معنى الارتداد. وقد وصل إلى نتيجة مفادها: أن كل

(1) العدد 292 في نيسان (أبريل) 1999.

العقوبات الخاصة بأمر الرِّدة هي عقوبات غير دنيوية. ومثلما قلنا لا يسري هذا الأمر على مَنْ ارتد أو خرج عن الجماعة رافعاً سيفه. قال: «فكل هذه الآيات صريحة لم تذكر مرة واحدة حداً للرِّدة أو عقوبة دنيوية لها، وحاكمية تقرير لحرية العقيدة وحمايتها وحفظها، وحاكمية تؤكد أن الإيمان والكفر شأن قلبي بين العبد وربه، وأن العقوبة على الكفر والردة بعد الإيمان إنما هي عقوبة أخروية موكولة لله، تبارك وتعالى، وهو سبحانه صاحب الحق الأخير والأول في هذا الأمر»[1].

ثم أورد الأَحاديث النَّبوية الخاصة بهذه القضية بالذَّات، فتوصل إلى النَّتيجة نفسها، وهي لا حكم أو حد ردة خاص بتبديل القناعة؛ لأن الأصل هو ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾. لكن لم يقتصر أمر حكم الرِّدة على المسلمين فقط، بل مارسها فقهاء أديان أخر، من قبل الإسلام، وكانت الديانة اليهودية في مقدمتها. وهنا يشير المؤلف إلى ما سماه بالاختراق والتطبيع الثقافي. وكان حد الرِّدة أحد تلك المخترقات الثَّقافية.

أما مَنْ قتلوا في العهد النَّبوي، حسب الشَّيخ العلواني، فلم يقتلوا بحد الرِّدة، بل بحدود جرائم أُخر، منها ارتكاب جرائم قتل، أو بجريمة تحريض على قتال المسلمين. ويختم المؤلف فصل «السُّنَّة النَّبوية وقتل المرتد» بالسؤال: هل قتل رسول الله ﷺ مرتداً؟ ويجيب على لسان ابن الطَّلاع في أحكامه: «لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه ﷺ قتل مرتداً ولا زنديقاً»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص63.

(2) المصدر نفسه، ص80.

تعرض الشَّيخ إلى فتاوى ردة صدرت ضد كُتاب وباحثين معاصرين، منهم مَنْ قُتل بها مثل فرج فودة (1992)، والتي أيدها الشيخ محمد الغزالي رغم الاعتدال المعروف عنه، ونفذت كعملية اغتيال دون أمر شرعي. وقتل بقوانين الشريعة بحد الرِّدة أيضاً رجل الدِّين السُّوداني الشَّيخ محمود محمد طه (1985)، وكان حسن الترابي نائباً عاماً ولم يرد حكم المحكمة[1]. ثم جاءت فتوى آية الله الخميني ضد سلمان رشدي. وكان من نتائج هذه الفتوى شهرة كتاب «آيات شيطانية»، وأخذت القضية شهرة دولية، واعتبر الغربُ الإسلامَ معتدياً على حق الحرية. وبالتالي جعلت الفتوى من رشدي رمزاً عالمياً للحرية. في «حين أنه لم يكن سوى أجير رخيص جعل من كتابه وسيلة اشتهار وبالون اختبار»[2].

ويسأل الشيخ العلواني: لو طبق هذا الحدُّ عبر فترات التاريخ بشكل كامل، هل كانت مجتمعات المسلمين اليوم خالية من أولئك

---

(1) أعدم الشيخ محمود طه بذريعة تجاوزه على الشَّريعة، وقد جاء في كتابه «الرِّسالة الثانية في الإسلام»، صدرت طبعته الأولى العام 1967. وأن ما أُخذ على الشَّيخ في هذا الكتاب من القول بعدم اعتبار حجاب النساء أصلاً، وأن عدم المساواة بين الرِّجال والنِّساء ليس أصلاً أيضاً. قد أخذ الشَّيخ حسن الترابي، خصم الشيخ المقتول ـ فهذا زعيم الإخوان المسلمين وذاك زعيم الإخوان الجمهوريين ـ يبشر بعدم وجوب حجاب الرَّأس، وبالمساواة بين المرأة والرجل، وجواز زواج المسلمة من الكتابي. وأن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل، وأن من حق المرأة إمامة الرِّجال في الصلاة. وأن قوامة الرِّجال لا تعني أفضليتهم على النساء. وأن تعاطي الخمور ليست جريمة إلا إذا تحولت إلى عدوان (صرح بذلك في ندوة عقدت بالخرطوم وحضرها رجال دين، راجع: جريدة الشَّرق الأوسط، العدد 9994، التاريخ 9 أبريل 2006).

(2) لا إكراه في الدين، ص8.

الذين تبنوا تيارات فكرية إلحادية ونحوها، وتجاهلوا هويتهم الإسلامية وعقائدهم الإسلامية؟». ولو قُلب السُّؤال: لو طبق حد الرِّدة في بلاد المسلمين كلها، هل كان الذين أمضوا فترات مهمة من حياتهم بعيدين عن الإسلام، أحياء ليمارسوا الدِّفاع عن الإسلام وتزكية تراثه؟! وقد شهد الشَّيخ، ونزلت دمعة عينه تأثراً.وهذه نوال السَّعداوي، التي طاردها حد الرِّدة، تدافع عن الإسلام أمام مئات الأساتذة من المختصين في دراسات الشَّرق الأوسط بأمريكا[1].

لا يتفق الشَّيخ مع الإجماع الحاصل بين الفقهاء في أمر قتل المرتد. فهو ليس من موجبات حدود الإسلام الدنيوية. «لقد أغلق جمهرة العلماء باب الحديث في هذه القضية بسيف الإجماع، بدعوى الإجماع منذ وقت بعيد»، وهذه الدعوى اتُّخذت وسيلة للحيلولة دون مراجعة بعض القضايا الخطيرة،، مع وجود الخلاف في حكم الردة في القرون الثلاثة الأخيرة، وعدم تحقق الإجماع في تلك العصور على حكمها.

لكن القائلين بوجود حد القتل للمرتد في شريعتنا ادعوا «الإجماع». لم تحسم قضية الردة وسط مستجدات تجوب العالم، ومتغيرات تتخذ من حرية المعتقد مرتكزاً للتعبير والممارسة. إضافة إلى أن الحرية «أحيطت بسائر الضمانات القرآنية». والحل الأمثل هو الامتثال للاإكراه في الدين، كعقيدة ثابتة، لا تقبل التَّكهنات والتَّفسيرات التي تحجبها في زمن تشتد الحاجة إليها.

وإذا كانت قصة طلب فتوى، بعد منتصف الليل، لهدر دم

---

(1) المصدر نفسه، ص10.

أكثر من ثمانية آلاف إنسان بعد تحضير المقابر الجماعية لهم، حافزاً لخريج الأزهر الشيخ العلواني في البحث عن إشكالية الردة، فإن عشوائية فتاوى شيوخ الجهاد اليوم، لقتل عشرات بل مئات المدنيين، وتغليف الخصومات السياسية بالدين كانت الدَّافع الأهم لأن يصدر البحث في هذه الأيام.

كانت العقلانية منهجاً للشيخ العلواني في دراسة حكم الرِّدة، وغيرها من الدِّراسات التي ركز فيها على مد جسور التَّعايش بين الغرب والشَّرق. ولم يأت موقفه في نشر التَّسامح، كما يعتقد البعض، من معايشة طويلة مع الليبرالية الغربية، بل أشارت قصة معارضة مشروع تلك المذبحة إلى أُصول عميقة في ذهنية صاحبها، وقد بدأ متفقهاً بفقه ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، ومسترشداً بمدرسة تسامح إمامه الأعظم أبي حنيفة النعمان.

الطِّرس التَّاسع

أهل لا حكم إلا للهٰ! ما بين الحديبية وصفِّين

«لا تقاتلوا الخوارج بعدي
فليس مَنْ طلب الحقَّ فأخطئه
كمن طلب الباطل فأدركه»
علي بن أبي طالب

هل عادَ الخوارج ثانية، يحملون السُّيوف على العواتق، يدعون إلى «لا حكم إلا للهٰ»! هناك مَنْ يرى ذلك، وحجته أن بضاعة خوارج اليوم والأمس واحدة هي الجنَّة، يشترونها بأرواحهم. وأباح الفريقان (الخوارج وسلفية عصرنا) الاغتيال، وكان يُعرف ذلك عند الأوائل بالبيات الذي كان يمارس في صدر الإسلام، فكتاب محمد بن حبيب «المغتالون في الجاهلية والإسلام» يغني عن البيان. والفريقان بالأمس واليوم ليسا من قريش. وبالتالي لا يدعوان إلى إمامتها، فلا ملا عمر ولا أسامة بن لادن قرشيان.

إلا أن ما يفرق بينهما أن الأوائل كانوا أصحاب فكر، ولا يؤمنون بالتدمير، قالوا بخلق القرآن والعدل ونفي القدر، وحاربوا

الصَّحابة وفي مقدمتهم علي بن أبي طالب، ورفضوا عثمان بن عفان، ولم يُقلقوا الآمنين، وإنما كانت حربهم مع أهل السُّلطة، وجهاً لوجه، وظهر منهم مَنْ حرم البيات أي الاغتيال، وكانت عقولهم في رؤوسهم لم يسلموها لرئيس منهم، وظلت مفتوحة على كل الاتجاهات. في هذا الأمر إن التَّاريخ لا يعيد نفسه بهذه البساطة، فإذا أردنا التَّشبيه فالتَّاريخ الإسلامي مملوء بأخبار تنظيمات سرية لها أوجه الشَّبه بمقاتلي سلفية اليوم.

واللافت للنَّظر هي أمر الخوارج أن أبرز قادتهم كانوا من اليمامة، مثل نافع بن الأزرق، ونجدة بن عامر، وعطية بن الأسود، وأنهم اعترضوا على حصر الإمامة بقريش. السُّؤال هل يعود هذا التَّوافق إلى ما كان بين قبيلتي قريش بالحجاز وحنيفة باليمامة، حيث الأخيرة كانت أوفر رزقاً وخصوبة! ولذلك رفضت تسليم زكاتها وصدقتها إلى قريش. وبالتالي هل هي عودة إلى انشقاق أبي ثمامة مسلمة[1] الحنفي (ت12هـ)، وما حصل في الحرب الكبرى؟ أم هي مصادفة أن يتولى يماميون حنفيون أمر الخروج على التَّحكيم، وعلى الخلافة بالكوفة ممثلة بالإمام علي بن أبي طالب القرشي، والإمارة بالشام ممثلة بمعاوية بن أبي سفيان القرشي أيضاً. ما حدث باليمامة كان خروجاً على إمامة قريش وليس على

---

(1) اشتهر عند المؤرخين المسلمين بمسيلمة الكذاب، بينما عرف في الجاهلية بالرَّحمٰن. ومن شواهد ذلك ما ورد في أسباب نزول الآية ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء: 110] «قال ابن عباس: تهجد رسول الله ﷺ، ذات ليلة بمكة فجعل يقول في سجوده: يا رحمن يا رحيم، فقال المشركون: قام محمد يدعو إلهاً واحداً فهو الآن يدعو إلهين اثنين: الله والرَّحمٰن، ما نعرف الرَّحمٰن إلا رحمٰن اليمامة، يعنون مسيلمة الكذاب، فأنزل الله هذه الآية» (الواحدي، أسباب النزول، ص206).

الإسلام، وهو عصيان اقتصاد لا عصيان عبادة وإيمان. قبلها طرح مسيلمة نفسه شريكاً في الأمر، وهو القائل: «لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قريشاً قوم يعتدون»[1].

من جهة أخرى، هناك تماثل بين ما حدث بالحديبية وما حدث بصفين؛ أي: صلح الرَّسول مع قريش والصُّلح أو التَّحكيم بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. في الصُّلح الأول كان أبو سفيان حاضراً على رأس قريش مقابل الرَّسول على رأس المسلمين، واليمامة كانت ضد الطرفين لأنهما من قريش، وفي الصُّلح الثاني كان معاوية بن أبي سفيان وبنو أمية على رأس أهل الشَّام، هم وبيوتات قريش الكبرى بعد أن تسربل الجميع بلباس الإسلام مقابل علي بن أبي طالب على رأس المقرين بخلافته. وهنا يفيد التَّذكير بقول أبي سفيان وهو يقف على قبر حمزة بن عبد المطلب شامتاً: «رحمك الله يا أبا عمارة، لقد قاتلتنا على أمرٍ صار إلينا»[2]. أما الخوارج فكانوا ضد الخليفة بالعراق والأمير بالشام معاً، داعين إلى خلافة من خارج قريش.

جاب الخوارجِ البلدان، خلال الحكمِ الأموي والعباسي، حاملين دعوتهم للحكم الإلهي، وما زال أثرهم في الرأي والكلام والفقه ملحوظاً بالمغرب وبدويلات الخليج، منهم فرقة قائمة كمذهب رسمي هي الفرقة الإباضية، اختلفت مقولاتها كثيراً مع التَّطرف الخارجي القديم، وتبنت الاعتدال في فكرها وسياسة دولتها.

---

(1) الباقلاني، أعجاز القرآن، ص239.

(2) التَّوحيدي، الإمتاع والمؤانسة 2 ص75.

يصف الخوارج أنفسهم بالشُّراة؛ لأنهم باعوا متاعهم في الحياة الدُّنيا واشتروا به الجنَّة، تمثلاً بالآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ [التوبة: 111].

بينما نعتهم الآخرون بالمارقة، وهذا النَّعت استُخرج من الحديث النَّبوي الذي منه العبارة التَّالية: «**يمرقون مِنْ الدِّين كما يمرق السَّهم مِنْ الرَّمية**»[1]. وربما عُرفوا بـ«الشَّكاكية»[2] لشكهم بالتحكيم وبإمامة الإمام علي، أو حسب ما أورد الأصفهاني أن امرأة نافع بن الأزرق قالت له: «إن كنت قد كفرت بعد إيمانك، وشككت فيه فدع نحلتك ودعوتك»[3]. ونسبوا دون أن ينسب غيرهم من الخارجيين إلى ذي الخويصرة التَّميمي الذي تجرأ فقال للرَّسول وهو يوزع الغنائم: «اعدل يا محمد»[4].

ومن ألقابهم المقبولة عندهم «الحرورية» نسبة إلى النَّاحية التي تكتلوا بها ضد جيش الخلافة، وهي حروراء على مقربة ميلين من الكوفة. والمُحكمة لأنهم رفضوا التحكيم والحَكمين (عمرو بن العاص وأبو موسى الأَشعري)، ولقولهم: «لا حكم إلا لله ولا نحكِّم الرِّجال»[5]. وأضاف الأشعري «الحرارية» لقباً آخر لهم، وهو تصحيف الحرورية بعد إبدال الواو ألفاً.

كان الخوارج أول فرقة إسلامية منظمة تفترق عن

(1) سبق ذكره.
(2) الفخري، تلخيص البيان، ص48.
(3) الأصفهاني، الأغاني 6 ص124.
(4) الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص21.
(5) المصدر نفسه، ص20.

المركز،وكان لها مقولات فكرية محددة داخل الكيان الإسلامي الواحد. قال القاضي عبد الجبار: «نشأت بدعة الخارجية وهي أول بدعة نشأت في الإسلام»[1]. أما مؤرخو الملل والنحل الآخرون فتحدثوا عن أولويات وأسبقيات أخرى في اختلاف المسلمين حول أمر الرسول أثناء مرضه الأخير في تجهيز جيش أسامة بن زيد. واختلفوا حول موته ورجعته ــ إذ جرد عمر بن الخطاب سيفه لمن قال بموت محمد ــ وحول مكان دفنه. ثم اختلافهم الكبير في الإمامة والموقف من أهل الردة، وهم رافضو دفع الزكاة وغير ذلك[2].

لقب الخوارج مفتوح المعنى والدلالة والتأويل، فقبل أن يطلق على القائلين «لا حكم إلا لله»، والمتكتلين ضد التحكيم، يمكن إطلاقه على معاوية وأصحابه، أو الرافضين لخلافة عثمان بن عفان، أو أصحاب الجمل، وعلى كل مَنْ تفرع عن الفرقة أو المذهب الأصل إلى كيان آخر. فحسب الشَّهرستاني: «كل مَنْ خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان»[3].

لكن هل عدَّ الشَّهرستاني عائشة أم المؤمنين والزُّبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله خوارجَ؟ فما حصل أن لبس اللقب جماعة معينة، تفرعت بعد ذلك إلى أكثر من عشرين فرعاً، مثلهم مثل المعتزلة، فرغم اعتزال جماعات عديدة في السياسة والفكر

(1) الأسدأبادي، دلائل النُبوة 1 ص24.

(2) الشهرستاني، الملل والنِحل 1 ص22 ــ 27.

(3) المصدر نفسه 1 ص114.

على مر التاريخ الإسلامي، إلا أن الاسم لبس جماعة معينة دون غيرها. ميز علي بن أبي طالب بين الخارجين عليه في وصيته: «لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس مَنْ طلب الحقَّ فأخطئه كمن طلب الباطل فأدركه»[1]. قال الشَّريف الرضي: «يعني بطالب الباطل ومدركه معاوية بن أبي سفيان»[2]. لكن المعارك مع الخوارج استمرت بعد علي حوالي أربعة قرون. السؤال: لو انتصرت جماعة الإمام هل كانت ستكف عن قتال الخوارج، وتلتزم وصية إمامها؟

كانت خطة رفع المصاحف فاشلة لولا التَّهيئة التي سبقتها داخل جيش الخلافة، التي تبناها الأشعث بن قيس الكندي. ويُذكر أن المصاحف رُفعت بالبصرة قبل صفين، فقد قُتل كعب بن سور وهو يرفع مصحفاً لحقن دماء الفريقين[3]. وبادر علي بن أبي طالب إلى إرجاع الناس إلى حكم القرآن وإلقاء الحجة الأخيرة على خصمه في معركة الجمل، فقال لأصحابه: «مَنْ يأخذ هذا المصحف يدعوهم إلى ما فيه وهو مقتول؟»[4]. رفعه فتىً فقطعت يديه اليمنى ثم رفعه باليسرى فقطعت وقتل، عندها قال علي: «الآن حل قتالهم»[5]. ولا ندري كيف نسب عمر رضا كحالة مبادرة رفع المصحف إلى أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر[6].

كشف المؤرخون الشَّبه بين التَّحكيم بصفين والتَّحكيم بين

(1) نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ص132 خطبة: 60.

(2) المصدر نفسه، الهامش.

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص52.

(4) المصدر نفسه 3 ص43.

(5) المصدر نفسه.

(6) أعلام النِّساء 3 ص86.

الرَّسول وقريش بالحديبية، فالذي كان بينهما أقل من أربعة عقود. ومَنْ يدري، لعلَّ الإمام علياً قصد بقبول التَّحكيم تكرار المفاجئة التي حصلت بعد صلح الحديبية، فخصمه معاوية بن أبي سفيان لا يثبت على عهد وميثاق؛ لأنه طامع بالخلافة معتبرها إرثاً لآبائه السَّابقين.

يذكر المؤرخون ومنهم الطبري تفاصيل التَّحكيم وكأنه حدث بالحديبية لا بصفِّين: «فكتبوا بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا ما تقاضى عليه علي أمير المؤمنين، فقال عمرو (ابن العاص): اكتب اسمه واسم أبيه هو أميركم، فأما أميرنا فلا. وقال له الأحنف (ابن قيس) لا تمسح اسم إمارة المؤمنين، فإني أتخوف إن محوتها ألا ترجع إليك أبداً، لا تمسحها وإن قتل الناس بعضهم بعضاً، فأبى ذلك عليٌّ ملياً من النَّهار، ثم إن الأشعث ابن قيس قال امحُ هذا الاسم»[1].

حينها تذكر علي بن أبي طالب الميثاق بين قريش والمسلمين، فقال: «الله أكبر سُنَّة بسُنَّة، ومثل بمثل، والله إني لكاتب بين يدي رسول الله ﷺ، يوم الحديبية، إذ قالوا: لست رسول الله ولا نشهد لك به، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك فكتبه». قال عمرو بن العاص: «سبحان الله ومثل هذا أن نشبه بالكفار ونحن مؤمنون»![2].

أعلن الخوارج تكتلهم السياسي بحروراء بعد العودة إلى الكوفة، ثم عسكر جماعة منهم بالنَّهروان، فحدثت المواجهة

---

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص103 السنة 37هـ.

(2) المصدر نفسه.

الأولى بعد فشل المناظرات التي عقدها معهم عبد الله بن عباس وعلي بن أبي طالب شخصياً. ومن نقمتهم على علي أنه «محا اسمه من إمرة أمير المؤمنين يوم كتب إلى معاوية»[1]. عندها ذكرهم عليٌّ بما حصل في الحديبية: «محا رسول الله اسمه بيده، وقال: إن اسمي واسم أبي لا يذهبان بنبوتي وأمري، فكتب من محمد بن عبد الله، وكذلك كتب الأنبياء، كما كتب رسول الله إلى الآباء، ففي رسول الله أسوة حسنة»[2]. وبقدر ما كان الشَّبه بين الحديبية وبين صفين كانت النَّتائج مختلفة تماماً، لقد أصبح الفريقان ثلاثة: الخلافة بالكوفة، الإمارة بالشام، والخوارج بأطراف الكوفة والبصرة.

لعب الخوارج، بعد اغتيال علي، دوراً كبيراً في تقويض الحكم الأموي، بحروب مستمرة بين كر وفر، ووصل الأمر أن حاصرت جماعة منهم دار سفاك الدماء الحجاج بن يوسف الثقفي بالكوفة في مداهمة مفاجئة، فقيل حبس أنفاسه تحت منبره خوفاً من غزالة زوجة شبيب الخارجي.

لم تغمد السُّيوف بين الخوارج والدَّولة الأموية إلا سنتي خلافة عمر بن عبد العزيز (ت101هـ) حيث أسفرت المفاوضات إلى هدنة بين الطرفين[3]. ومن غير إشهار السُّيوف،فإن لدى الخوارج سلاحاً فكرياً وفقهياً وأدبياً، ممثلاً في مقالات وأفكار فقهية وكلامية ظهرت جلية في فرق أخرى، ولهم أدب من خطب وأشعار ورسائل، لكن ما أبرزته كتب التاريخ هو

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي 2 ص192.

(2) المصدر نفسه.

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 5 ص592 ـ 593.

أخبار سفكهم للدماء، وخروجهم على الدين والمذهب السائد.

تفرقَ الخوارج إلى فرق عرفت بالأُصول، تفرعت إلى فروع عديدة، فما عدا الأَوائل، الَّذين عرفوا في كتب المِلل والنِّحل بـ«المُحكمة الأولى» وهم النَّواة المؤسسة، فإن بقية التَّفرعات عرفت بأسماء الشَّخصيات المؤثرة فيها كرؤساء ومؤسسين:

الأزارقة: نسبة إلى أبي راشد نافع بن الأزرق الحنفي من أهل اليمامة، قيل: إنه أول مَنْ أحدث الخلاف في معسكر الخوارج. كانت جماعة ابن الأزرق من المحكمة الأولى، إلا أن التاريخ لم يذكر شيئاً عن الباقين منها، فكل الفروع ظهرت من الأزارقة. اشتهر الأزراقة بمقالة البراءة من القعدة (كل مَنْ فضل التحكيم على الحرب)، وقد شبه أبو نواس حاله عندما نهاه الأمين من الشراب بحال القعدة الذين يسعون إلى التحكيم ويحرضون عليه كرهاً للحرب:

فكأني وما أزين منها
قعدي يزين التَّحكيما

استمر نشاط الأزارقة بعد غياب زعيمهم نافع السنة 60هـ ليشهدوا أيام الحجاج بن يوسف الثقفي.

النَّجدات: أصحاب نجدة بن عامر الحنفي، خرج على الأزارقة كاشفاً في رسالته إلى ابن الأزرق أسباب خروجه[1]، ثم أجابه ابن الأزرق برسالة يسند أفعاله في الأطفال فيها إلى

---

(1) انظر الرسالة كاملة عند المُبرد: الكامل في اللغة والأدب 3 ص201 ـ 202، وكنا أتينا بنصها في تحقيقنا لكتاب تلخيص البيان، وضمن فصل الطُّفولة في كتابنا المباح واللامباح.

القرآن[1]. ومن إصلاحات نجدة بن عامر الفقهية بين الخوارج: تحريم دماء المسلمين وأموالهم، وهذا أول اعتراف خارجي بإسلام الآخرين. وبسبب عذرهم للقعدة أطلق الشَّهرستاني على النَّجدات اسم العاذرية. كانت نهاية نجدة على يد ابن فديك، أحد أصحابه المقربين من الذين خرجوا معه على ابن الأزرق.

العطوية: أصحاب عطية بن الأسود الحنفي، أنكر على الأزارقة والنجدات بعض مقولاتهم. لم تشكل العطوية فرقة قائمة بذاتها، فسرعان ما تفرقت إلى فروع أخرى، ومنهم مَنْ آثر العزلة عن العمل السياسي.

العجاردة أو العجردية: تزعمها عبد الكريم بن عجرد، ويعده البعض من جماعة العطوية، بينما يذكره الشَّهرستاني على رأي البهسية. تعد أكثر الفرق الخارجية تفرعاً حول نفي إثبات القدر. منها الميمونية القائلة: إن الله فوض الأعمال إلى العباد، وجعل فيهم الاستطاعة، فعرفت بقدرية الخوارج، ومنها الخلفية التي أثبتت القدر فعرفت بجبرية الخوارج. ومنها الحمزية نسبة إلى حمزة بن أدرك، التي أيدت قول الميمونية وزادت عليه في التَّشديد على قتال السلطان ومَنْ رضي بحكمه، ولا ترى قتال أهل القبلة، ولا أخذ المال بالسِّر.

بعدها ظهرت **الشَّعيبية**: نسبة إلى شعيب بن محمد، مؤكدة مقالة الخلفية في الجبر، وأن أعمال العباد مخلوقة من الله، فأيدتها الخازمية بالقول: إن الولاية والعداوة صفتان لله في ذاته. وافترقت الخازمية إلى المعلومية والمجهولية، قالت الأولى التي

---

(1) انظر الجواب كاملاً عند المُبرد: الكامل في اللغة والأدب 3 ص202 ـ 203.

عدت من جبرية الخوارج: مَنْ لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به. بينما قالت الثانية: إن العلم ببعض أسماء الله؛ يعني: عدم الجهل به.

الصَّلتية: نسبة إلى عثمان بن أبي الصَّلت، وقولها: إن استجاب لنا رجل وأسلم توليناه وبرئنا من أطفاله حتى يدركون.

الثعالبة: نسبة إلى ثعلبة بن عامر، قالوا: ليس للأطفال ولاية ولا عداوة والبراءة حتى يدركوا، وكان ثعلبة مع عبد الكريم بن عجرد على حد قول الشَّهرستاني يداً واحدة، إلى أن اختلفا في أمر الطفل. يعد الشَّهرستاني هذه الفرقة كأصل من أُصول الخوارج، على خلاف الأشعري وغيره، الذين يعدونها من فرق العجاردة.

الأَخنسية: نسبة إلى الأَخنس بن قيس، تفرعت عن الثَّعالبة، أهم ما اختلفوا به مع غيرهم من الخوارج عامة هو تحريمهم للبيات (الاغتيال أو القتل بالسر) والسرقة[1] من المخالفين لهم، وأباحوا زواج المسلمات من قومهم من أصحاب الكبائر، بعد أن منعه الخوارج.

المعبدية: نسبة إلى معبد بن عبد الرحمٰن، أباحوا أخذ الزكاة من أموال عبيدهم، وإعطاءهم من زكاتهم إذا افتقروا، وخالفوا الأخنسية في إباحة تزويج المسلمات من أصحاب الكبائر كونهم كفرة.

الشَّيبانية: نسبة إلى شيبان بن سلمة، ظهر أيام أبي مسلم الخراساني، برئت منه الثَّعالبة، مع قولهم لا تصح توبته كونه قتل الموافقين في المذهب، وهم من جبرية الخوارج.

---

(1) الشهرستاني، الملل والنِحل 1 ص132.

الرَّشيدية أو العشرية: نسبة إلى رشيد الطوسي، وعرفوا بالعشرية لأخذهم العشر على الأرض التي تسقى بماء الأنهار والعيون، بعد أن كان يأخذ عليها النصف من قبل فرقة خارجية تدعى الزَّيادية.

الصُّفرية: نسبة إلى زياد بن الأصفر، من مقولاتهم عدم جواز عذاب الأطفال، كما ذهب إلى ذلك الأزارقة وغيرهم، ولم يكفروا القعدة عن القتال، ولم يسقطوا حد الرجم على المحصنين، والتقية عندهم جائزة في القول دون العمل، وصاحب الذنب يؤخذ بذنبه، فيسمى الزاني زانياً والسارق سارقاً، وملخص ذلك أن صاحب الكبيرة ليس كافراً.

وردت أخبار ومقالات الخوارج عن طريق المناوئين، فليس هناك تاريخ كتبه خارجي بنفسه، كي نستطيع المقارنة. فضياع تاريخ هذه الجماعة محنة للباحث، وقد لا يشمل هذا الضياع الفرقة الإباضية، التي ما زالت على قيد الحياة كمذهب له مكانته بين المذاهب الإسلامية السبعة، فالظروف أتاحت لها تسجيل تاريخها بنفسها والرد على ما كتب ضدها.

أبدع الخوارج قبل غيرهم مقالة خلق القرآن، والوعد والوعيد، ووصف الله بالعدل ونفي صفة الظلم عنه، مع قول أغلبهم بنفي القدر، فمنهم القدرية ومنهم الجبرية. وتبنى المعتزلة من بعدهم كل هذه المقالات، لدرجة أن أطلق عبد القاهر البغدادي على المعتزلة اسم «مخانيث الخوارج»[1]، ذلك لأنهم «تبعوا الخوارج في كثير من المقالات. للخوارج رأي متقدم في

---

(1) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص99.

الإمامة، قالوا: تجوز خارج قريش، ومنهم مَنْ أجازها للعبد الحبشي؛ لأنه أقل شكيمة ولا قبيلة تناصره، ومن السهل خلعه إن أساء التصرف بالحكم، وهذا هو رأي بعض المعتزلة، فضرار بن عمرو قال بإمامة النبطي (الفلاح أو شخص من طبقة دنيا)، وبذلك خالفوا ما تمسك به المسلمون رسمياً طوال الفترة الرَّاشدية والأموية والعباسية، واعتبار ذلك وصية نبوية، فقد جاء بالحديث: «الأئمة من قريش»، و«قدموا قريشاً ولا تقدموها».

ورد التصريح بعدم حصر الإمامة بقريش من خارج قريش بل ومن خارج العرب، فلا الخوارج ولا المعتزلة كانوا قرشيين. لهذا تشددت الدولة الأموية في سياستها ضد الخوارج والموالي معاً. وربما لعب العامل الاقتصادي والتنافس القبلي دوره في حالة الخوارج، ولعب العامل القومي واللغوي دوره بالنسبة إلى المعتزلة.

يضاف إلى رأي الخوارج المتنوع بالإمامة أن بعضهم استغنى عن الإمام فقالوا: لا حاجة للمسلمين به، وأثبتوا إمامة الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وإمامة علي بن أبي طالب حتى قبول التحكيم، وتجاهلوا خلافة عثمان بن عفان. وبينما أنكروا إمامة معاوية وخلفائه، وأخذوا يكفرونه مع ابن العاص وأبي موسى الأشعري. وخلاف المرجئة والمعتزلة قالوا: إن صاحب الكبيرة كافر مخلد بالنَّار.

ومن مقالاتهم الهامة جواز الاجتهاد في الأحكام، والقول بظاهر القرآن، وتفسيره على المعنى العام، لا على أسباب النزول والحوادث المحددة. هذا ويعتبر أبو الحسن الأشعري مقولات الأزارقة والإباضية والصُّفرية والنَّجدية هي الأصل في مقالات الخوارج كافة. انتهى أمر الخوارج بعد حروب دامت قرون، تحولوا

خلالها إلى مدرسة في الكرِّ والفرِّ، وإقلاق السلطات، لم يفلحوا بالخلافة بحمل السيوف بل أفلحت فرقة منهم وهي الإباضية بدولة ما زالت قائمة بعُمان، احتمت بالجغرافيا ودامت بالاعتدال، فأوجدت لها مكانة كمذهب فقهي سابع بين مذاهب المسلمين.

الطِّرس العاشر

المذهب السَّابع
حماية الجغرافيا والاعتدال

«رفع المصاحف من قبل الشاميين أو من قبل بني أمية في معركة صفين إنما كانت خديعة يجب أن لا يُسلم بها»
الخليلي، مفتي عُمان

«قصدنا بلاد عُمان، فسرنا ستة أيام في الصحراء، ثم وصلنا عُمان اليوم السابع، وهي خصيبة، ذات أنهار وأشجار وبساتين وحدائق ونخل وفاكهة كثيرة مختلفة الأجناس. ووصلنا إلى قاعدة هذه البلاد وهي مدينة نزوى، مدينة في سفح الجبل، تحف بها البساتين والأنهار، يأتي كل إنسان عنده، ويجتمعون للأكل في صحن المسجد، ويأكل معهم الوارد والصادر. ولهم نجدة وشجاعة، والحرب قائمة في ما بينهم أبداً، وهم إباضية المذهب»[1].

تعني إباض لغة: الحبل الذي يُشد به رسغ يد البعير إلى عضده، أو عِرق في الرِجل، وإباض هو والد عبد الله التَّميمي من

(1) ابن بطوطة، الرّحلة، ص285.

بني مُرة من تميم رهط «الأَحنف بن قيس»[1] المشهور بحلمه، ولعبد الله هذا تنتسب الإباضية القائمة الآن كمذهب رئيس بعُمان ولها أتباع بالجزائر وليبيا وتونس. يوحي مؤرخون إباضيون، في حديثهم حول تسمية مذهبهم، أنها جاءت مصادفة، فهناك شخصية يعود لها المذهب فقهاً وتاريخاً وهو التابعي أبو الشعثاء جابر بن زيد (18 ـ 93هـ) الذي يعده ابن شاهين في كتابه «تاريخ أسماء الثقات» من الثقات. يذكر أبو نعيم الأصفهاني انتماء جابر بن زيد إلى الحركة الإباضية المحظورة من قبل الأمويين أسوة ببقية الحركات المناهضة[2]، وهو من خاصة عبد الله بن عباس، والأخير قال بحقه: تسألوني عن شيء وفيكم جابر بن زيد! وربما أبو الشَّعثاء هذا هو المقصود في شعر بعض الشُّراة[3]:

وكهيس وأبي الشَّعثاء إذا نفروا
إلى الإله وذي الإخبات زحافُ

قال الشيخ السَّمائلي حول ملابسات التسمية وفرضها على أتباع هذا المذهب ليتقبلوها برحابة: «لما رأوا منا موافقة عبدِ الله بن إباض في إنكارهِ على مَنْ يسمونهم أمير المؤمنين أضافونا إليه وأطلقوا علينا أسم الإباضية نسبة لأبيه إباض؛ لأن عبد الله كان على وتيرة أبيه، وكان أبوه أشهر منه، فلذلك سموا هذه الأمة بذلك، فتراهم إذا ذكروا الحوادث المذهبية، وجاء منها على منهج هذا الفريق، قالوا ذلك للإباضية أو هو قول

(1) ابن قتيبة، المعارف، ص622.

(2) الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء 3 ص89.

(3) البلاذري، أنساب الأشراف 1 ص179.

الإباضية، فشاعت تلك التسمية شيوع هذه الأمة»[1].

كان ابن إباض معاصراً لعبد الله بن وهب الراسبي، أول إمام اختارته المُحكمة بعد التكتل ضد التحكيم. وروى البلاذري: «كان في سجنه (عبيد الله بن زياد) نافع بن الأزرق، ونجدة بن عامر، وعبد الله بن إباض وغيرهم، وكانوا غضبوا للبيت (عندما ضرب يزيد ابن معاوية الكعبة) فقاتلوا مع ابن الزبير، وهم لا يرون نصره، ولكنهم احتسبوا في جهاد أهل الشام، ثم إنهم قدموا البصرة فالتقطهم ابن زياد وحبسهم»[2].

تصدر ابن إباض الثَّورة على الأُمويين، وتذكر المصادر الإباضية القديمة رسالته إلى عبد الملك بن مروان جواباً عن رسالته إليه، ومصدر خبر الرِّسالة ونصها من كتاب مخطوط من محفوظات دار الكتب المصرية بالقاهرة تحت رقم (217971 ب) يدعى «الجواهر المنتقاة» لأبي القاسم البرادي (ت697هـ)، جاء في الرِّسالة: «من عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان، سلام عليك، فإني أحمد الله لا إله إلا هو، وأوصيك بتقوى الله، فإن العاقبة للتَّقوى، والمرد لله»[3].

لا ندري، إن كان من سياسة عبد الملك بن مروان توجيه رسائل إلى زعماء وفقهاء مثل ابن إباض والحسن البصري؛ فالأخير تسلم رسالة مماثلة يستفسره عبد الملك عن قوله في القدر، وبما أن الحسن البصري لا يملك جرأة وثورية ابن إباض،

(1) السمائلي، إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء، ص50.

(2) البلاذري، أنساب الأشراف، ص401.

(3) الباروني، مختصر تاريخ الإباضية، ص20.

لهذا خاطب عبد الملك بأمير المؤمنين ودعا له في مقدمة الرِّسالة، بينما تعامل ابن إباض مع الخليفة نداً لند. يخطئ مَنْ لا يفرق من الباحثين بين شخصية وزمن طالب الحق الحضرمي وعبد الله بن إباض، فالأول هو الذي ثار أواخر الدَّولة الأَموية العام 129هـ بحضرموت، وأرسل جيوشه بقيادة حمزة المختار إلى مكة، وكانت الثَّورة باسم الإباضية.

مثل هذا الخطأ نجده عند الشَّيخ محمد خليل زين في كتابه «تاريخ الفرق الإسلامية» عندما قال: «إن عبد الله بن إباض قد خرج أيام مروان بن محمد، ولقب نفسه بطالب الحق عام 129هـ». على العموم، لولا أن تنتسب الحركة إلى ابن إباض مصادفة لكان اسمها المحكِّمة أو الشُّراة تيمناً بالآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ﴾ [التوبة: 111]، أو أن يكون لهذا الاسم علاقة بكُنية أو اسم جابر بن زيد.

ظلت عُمان منذ خلافة عثمان بن عفان (قتل 35هـ) وحتى ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي (75 ـ 95هـ)، على العراق، خارج سيطرة المركز الإسلامي، يُدير شؤونها آل الجلندي بنجاح، وزكاتهم وخراجهم لبلادهم.

لكن، بعد نفاذ حملاته العسكرية المكثفة تمكن الحجاج من السَّيطرة على العاصمة نزوى آنذاك، فلجأ إثر ذلك ولدا عباد الجلندي إلى زنجبار حيث الساحل الإفريقي. كان استقلال عُمان النِّسبي عن المركز الإسلامي بداية التحول صوب الحركة الإباضية، فقبيلة أَزد العُمانية هي المعنية بقيادة الحركة التي حاولت صيانة مبادئ المحكمة الأولى منذ العام 37هـ، إضافة إلى سيطرة المحكمة أو الشُّراة المعتدلين بقيادة نجدة بن عامر على

عُمان العام 65هـ، مستعملاً عليها عطية بن الأسود الحنفي، الذي كون لنَفسه، في ما بعد، فرقة عُرفت بالعطوية، أثناء ولاية مصعب بن الزُّبير على البصرة، ونهاية خلافة مروان بن الحكم بالشَّام. كان لنِّجدة خلاف مع المتشدد نافع بن الأزرق، جانحاً إلى الاعتدال في العديد من المواقف.

نقرأ لكاتب إباضي ما يؤكد وراثة مذهبه لتراث المحكمة أو الشُّراة، قبل تطرف الأزارقة وظهور النَّجدات والصُّفرية وغيرهم: «كان الخوارج من رجال الإباضية الأَشداء على أهل الأهواء، حتى ابتدعوا مقالتهم الشَّوهاء، ودخلوا بها على مجالس المسلمين، فأنكروها عليهم ورفضوهم بها، فأقصوهم وأبعدوهم عن مجالسهم، وتبرءوا من مقالتهم، وبذلك أطلق عليهم مَنْ جاء بعدهم اسم الخوارج»[1]. فالإباضيون يرون أنفسهم هم الأصل في حركة الشُّراة أو الحرورية المعروفة من قبل الآخرين بالخوارج، وأن عبد الله بن وهب الرَّاسبي وحرقوص بن زهير السَّعدي، وكل الذِّين قتلوا يوم النَّهروان والنُّخيلة هم إباضيون، بهذا أصبح الخوارج لقباً يستحقه الأزارقة، ومَنْ تفرع عنهم بعد إعلان الإباضيين البراءة من مقالاتهم وأعمالهم.

قال مفتي عُمان الشيخ أحمد الخليلي في مقابلة معه أثناء مشاركته في ندوة الرباط للتقريب بين المذاهب الإسلامية: «الخوارج عُرف عنهم أنهم يحكمون على غيرهم من الطوائف الإسلامية بأنهم ليسوا من الإسلام في شيء، وفي نفس الوقت يحكمون على كل مَن ارتكب كبيرة بأنه خارج من الإسلام، يستباح

(1) السمائلي السيابي، عُمان عبر التاريخ 1 ص194.

دمه وذريته. بينما الإباضية هم أبعد ما يكونون عن ذلك، وإنما التقوا على نقطة واحدة فقط، وهو أنهم يقولون بأن رفع المصاحف من قبل الشَّاميين، أو من قبل بني أمية في معركة صفين، إنما كانت خديعة يجب أن لا يُسلم بها. لهذا كان قبول التَّحكيم سبباً من الأسباب التي أدت إلى انحلال الخلافة الإسلامية، التي كان على رأسها الإمام علي كرم الله وجهه»[1].

بعد أن فقدت الإباضية سلطتها على عُمان، حال غزو الحجاج بن يوسف الثقفي لها، قامت بمهام التبشير للإسلام على المذهب الإباضي خارج عُمان والجزيرة العربية، على الساحل الأفريقي وبزنجبار عبر البحر، ثم العودة بعد التَّمكن إلى عُمان بقيادة الجلندي مسعود حفيد عباد الجلندي، العام 130هـ. صادف قبل عودة الجلندي الحفيد بعام واحد حدوث حركة إباضية قوية في زمن آخر خلفاء بني أمية محمد بن مروان.

يروي خليفة بن الخياط العصفري (ت240هـ)، وغيره من المؤرخين، تفاصيل هذا الحدث بالقول: «خرج عبد الله بن يحيى الكندي، الذَّي يسمى طالب الحق بحضرموت، واجتمعت الإباضية إليه فبايعوه وعامة أهل البصرة، وكان طالب الحق قد وجه أبا حمزة الأزدي الشَّاري (من الشُّراة) على رأس جيش كبير إلى مكة، وكان موسم الحج، فتقابل مع جيش الأمويين بقيادة والي مكة والمدينة عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك، وقد وقف بينهما حتى ينتهي الموسم عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب»[2].

---

(1) مجلة العالم، العدد 413/1992.

(2) ابن الخياط، تاريخ ابن الخياط، أحداث سنة 129هـ.

أما عن كيفية إسناد الإباضية لحركة طالب الحق، الذي لم يكن إباضياً، فنجده عند أبي فرج الأصفهاني بالآتي: «كتب (طالب الحق) إلى عبيدة بن مسلم بن أبي كريمة (أحد أسلاف الإباضية الكبار)، مولى بني تميم، وكان ينزل في الأَزد، وإلى غيره من الإباضية بالبصرة، يشاورهم في الخروج، فكتبوا إليه: إن استطعت ألا تقيم يوماً واحداً فافعل، فإن المبادرة بالعمل الصالح أفضل. وشخص إليه أبو حمزة بن عوف الأَزدي، وبلج بن عقبة السَّقوري، في رجال من الإباضية، فقدموا عليه بحضرموت»[1].

وعلى الرَّغم من أن طالب الحق لم يكن إباضياً، ولم تكن حضرموت إباضية المذهب، لكن وجود أبي حمزة فيها، وغيره من إباضية البصرة، أعطى هذه الثَّورة وجهاً إباضياً، حتى أن عدداً من الباحثين نسبوها إلى عبد الله بن إباض نفسه، وأخطأ معاصرون أكثر عندما ذهبوا إلى القول بوجود إباضية بحضرموت حالياً، قياساً على الحدث الماضي، كما ورد في كتاب «الملل والنحل والأعراق» للكاتب المصري سعد الدين إبراهيم وهو يتحدث عن ملل ونحل اليوم.

عادت الإباضية الى معقلها بعُمان بعد حروب مع الدَّولة العباسية دامت حوالي أربعين عاماً، مقابل دفع الزكاة السَّنوية للخلفاء العباسيين. فالجغرافيا والاعتدال كانا عاملين هامين في حماية المذهب، حتى بعد غياب الخوارج عن الوجود كافة. بعبارة أخرى كانت الأرض جبلية والعُمانيون متمرسون على القتال فيها

(1) الأصفهاني، الأغاني 23 ص111.

ومقالات المذهب معتدلة ليس فيها ما يستفز مذهب السلطة أو بقية المذاهب.

يذكر بعض الباحثين في شؤون الإباضية عن تاريخ المذهب أو الحركة: أن عبد الله ابن إباض تزعم ما يُعرف بالقعدة (الذين رفضوا الحرب) المختلفين مع الأزارقة والنجدات وغيرهم والمكفرين من قبلهم. كان القعدة قد انقسموا إلى قسمين هما: الصُّفرية بزعامة زياد بن الأصفر والإباضية[1].

يضاف إلى اعتدالهم: «زعموا أن الدار ـ يعنون دار مخالفيهم ـ دار توحيد إلا عسكر السُّلطان فإنه دار كفر؛ يعني: عندهم، وحُكي عنهم أنهم أجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وحرموا الاستعراض إذا خرجوا، وحرموا دماء مخالفيهم حتى يدعوهم إلى دينهم، فبرئت الخوارج منهم على ذلك، قالوا: إن كل طاعة إيمان ودين، وإن مرتكبي الكبائر موحدون، وليسوا بمؤمنين»[2]. يميز مؤرخو الملل والنحل في تاريخ الإباضية الفروع التالية:

الحفصية: جماعة حفص بن المقدام، ومن مقالاتها، أن الشِّرك والإيمان خصلة واحدة، وهي معرفة الله تعالى.

الحارثية: جماعة الحارث الإباضي، ومن مقالاتها القول بنفي القدر، وبالاستطاعة قبل الفعل.

اليزيدية: جماعة يزيد بن أنيسة، وكانت ملتزمة بالمحكمة

---

(1) خليفات، نشأت الحركة الإباضية، ص71.

(2) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص104 ـ 105، ما يقابلها عند الشهرستاني، الملل والنحل 1 ص134.

الأولى والبراءة من الأزارقة، وزعمت على حد قول الشَّهرستاني في الملل والأشعري في المقالات: أن الله سيبعث رسولاً من العجم، وينزل عليه كتاباً. ربما بسبب هذه المقالة وتطابق الاسم ذهب بعض المهتمين بتاريخ الملل والنحل والأديان خطأً إلى اعتبار الفرقة أصلاً ديانة الأيزيدية الحالية بشمال العراق. قال الأشعري: «وزعم أن ملّة ذلك النَّبي الصَّابئة، وليس هذه الصابئة التي عليها الناس اليوم (يعني المندائية بالعراق والأهواز) وليس هم الصابئين الذين ذكرهم الله في القرآن ولم يأتوا بعد»[1]. ولا أثر للفروع المذكورة في الوقت الحاضر سواء أكان بعُمان أو بغيرها من مناطق وجود الإباضية.

من فروع الحركة في شمال أفريقيا: **النَّكارية**: ظهرت في ظل الدولة الرَّستمية الإباضية بالمغرب شمال أفريقيا، بقيادة ابن فندين، وسموا بالنَّكارية من قبل الآخرين لأنهم أنكروا إمامة عبد الوهاب بن رستم بعد وفاة والده. أعلنت هذه الجماعة عدم صحة إمامة المفضول بوجود الفاضل، ويقصد بالفاضل ابن فندين، وأن تصح الإمامة بشروط يشترطها الناس عند البيعة.

النَّفاثية: ظهرت في جبل نفوسة من ليبيا، تزعمها شخص يدعى فرحان نصر النفوس من قرية نفاثة، الخارج على أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمٰن بن رستم، ويُنسب الى مقالات هذه الجماعة قوله بأن الله تعالى هو الدهر، وهم كالتَّذكارية اعتبروا الخطبة في صلاة الجمعة بدعة.

الخلفية: ظهرت في جبل نفوسة من ليبيا بسبب منصب

---

(1) المصدر نفسه، ص103 ـ 104.

الإمامة أيضاً، وهي منسوبة إلى خلف بن السمح، كان جده إماماً للمذهب بليبيا، وبعد وفاة والده السَّمح قام جماعة من خاصته وبايعوه إماماً دون إذن الإمام الإباضي بالمغرب عبد الوهاب بن رستم السابق الذكر. إضافة إلى هذه الجماعات هناك جماعات أخرى تفرعت عن الإباضية بالمغرب وشمال أفريقيا عامة منها الحسينية، والكاكية، والفرثية وأمر هذه الجماعات قد انتهى بعد العودة والالتحام بالمذهب الأم[1].

إن أساس الرأي الفقهي في المذهب الإباضي، كمذهب من مذاهب المسلمين السَّبعة المعتمدة اليوم هو: الكتاب، السُّنَّة، الإجماع، القياس والاستدلال، يحرم ما حُرم في القرآن والسُّنَّة. يجمع شيوخ الإباضية أن فرقتهم لا تختص بمذهب فقهي خاص لأن ابن إباض لم يترك مسألة فقهية واحدة تؤثر عنه في الدِّين؛ أي: تخالف إجماع المسلمين[2]. خلا ذلك يستند التشريع الإباضي، من ناحية السُّنَّة النَّبوية إلى مسند الرَّبيع بن حبيب، المعتمد بالأَساس على رواية أبي الشَّعثاء جابر بن زيد عن الصَّحابة عن الرَّسول.

أما في الكلام والفكر فتقترب مقالات الإباضية كثيراً من مقالات المعتزلة، وربما كان ذلك بسبب التَّقارب المكاني. فالفرقتان نشأتا بالبصرة، وكل ما ورد في كتب الملل والنِّحل من التَّشابه بين مقالات الخوارج ومقالات المعتزلة كان يعني التَّشابه مع الإباضية، وهذا من أخطاء وعناد المؤرخين في تسمية

---

(1) النجار، الإباضية ومدى صلتها بالخوارج، ص96 ـ 108.

(2) السمائلي، أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخوارج، ص20.

الإباضية بالخوارج، رغم عدم وجود دلائل حالية أو سابقة تؤكد هذا الخروج.

من المتشابهات بين الإباضية والمعتزلة: القول بخلق القرآن وحدوثه، وهذا القول يقود إلى القول بنفي الصفات عن الذَّات الإلهية، يقول الإباضيون: «إن الصفات هي عين ذاته لا حاجة إلى شيء زائد عنها نفياً لتعدد القدماء»[1]. ومثلما تأول المعتزلة كل ما يدل على الجسمية في القرآن الكريم إلى معان أُخر، أوّلَ الإباضية ذلك في عدم أخذ تلك الجسميات كاليد أو الوجه وغيرها على المعنى الظاهر. كذلك لا يحصر الإباضيون الإمامة في قريش، وعلى حد قول أحد شيوخهم: لأن ذلك يخالف المعقول، والإيمان عندهم هو: قول وعمل واعتقاد.

يمكن تلخيص مذهب مقالات الإباضية، بعيداً عمَّا نُسب إليهم، وهذا أحد أئمته، يرد بكلامه على أحد الكتب بالآتي[2]:

- لا نحل مال الموحد لا بالكبيرة ولا بالصغيرة في حرب ولا غيرها.
- لا نقول بالخروج على سلاطين الجور الموحدين.
- مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن، كافر كفر نعمة، وفاسق ومنافق لأن أفعاله مخالفة لأقواله، لإقراره بكلمة الشهادة.
- نقبل شهادة مخالفينا إذا كانوا ورعين.

---

(1) الباروني، مختصر تاريخ الإباضية، ص81.

(2) معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كُتاب المقالات في القديم والحديث 2 ص294 ـ 295.

ـ نحن لا نتوقف في النِّفاق بل نجزم أنه غير شرك ونقطع بذلك.

ـ أفعالنا خلق من الله وكسب منا.

الطِّرس الحادي عشر

تفاحة المعتزلة
اكتشاف الجاذبية

«إن المولد للهويّ ما فيه من الثقل يدل
على ذلك أن الهويّ يقع بحسب ثقله
حتى إذا كانت ريشة»
أبو هاشم الجبائي

الأفضل أن نحتفظ بصورة من ماضي البصرة، وألَّا نراها اليوم، فبؤسها وخرابها يحزنان. فبعد حروب وظلم داخلي اغبر سعف نخيلها الأخضر، وهجرتها ذاكرة المعتزلة وإخوان الصفا، ولم يعد الجاحظ يذب عن مياهها في مناظرات مع البغداديين. ليس فيها غير الغبرة وأفكار المتخلفين، يرفعون الرايات السُّود بوجه مَنْ يريد التذكير بماضي بلدة وصفت بمنجم العلماء والأدباء وأصحاب المذاهب.

ما نراه اليوم ليست البصرة بل قرية من قرى بنغلاديش والصومال. إنها مأساة دار الحسن البصري، وإبراهيم بن سيار النَّظَّام، والخليل الفراهيدي. أملنا أن تصبح البصرة معبراً لتراث

العراق العلمي والثقافي إلى (الجارة) إيران وليس استبدال ذلك بصحائف الثورة الإسلامية التي ضاق بها الإيرانيون أنفسهم. أملنا ستتكأ البصرة في نهضتها القريبة على ماض مشع، ماض تحدث حول الجاذبية والبصريات وعروض الشعر لا حول الحجاب ومحاصرة النساء، وولاية الفقيه.

قبل إسحق نيوتن بثمانية قرون استخدم متكلمو البصرة ثمرة التفاح مثالاً على سقوط الأجسام، بفعل الثقل أو ضغط الهواء. كان المبادرون إلى مثل هذه المحاولات علماء المعتزلة، بعد التدرج في المسائل من الكلام والفقه إلى العلوم الخاصة، تحديداً في مطلع القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، القرن المملوء علماً وفلسفة. يصعب القول: إن إسحاق نيوتن اقتبس مثال التفاحة في الكشف عن الجاذبية من المعتزلة، بصريين وبغداديين، فإمكانية إطلاعه على كتاب أبي رشيد سعيد بن محمد النِّيسابوري (من أعلام القرن الخامس الهجري) «مسائل في الخلاف» معدومة، ولم يعرف المستشرقون كتاب النِّيسابوري إلا بعد العام 1900، ونصه مأخوذ من مخطوطة يعود نسخها إلى السنة 627هـ (حسب المحققين معن زيادة ورضوان السيد 1979). فأين ومتى وجدها نيوتن وبأي لغة قرأها؟!

ليس بأيدينا غير القول بتوارد الخواطر والمصادفة، التي يتفق فيها ما هو عجيب وغريب. ورد في الكتاب معظم تطلعات المعتزلة العلمية، الخاصة في سقوط الأجسام، وشكل الأرض وحركتها وسكونها، والتي أخذها النِّيسابوري (ت320هـ) عن أستاذه قاضي القضاة عبد الجبار (ت415هـ)، وكتاب أبي القاسم البلخي (ت319هـ) «عيون المسائل» وعن مقالات أبي هاشم الجبائي.

يشجع هذا التوارد وتكرار المثال، البحث عن الاهتمام الديني والمثيولوجي الذي أحاط شجرة التُّفاح، التي ظلت بعيدة عن متناول الشاعر العربي القديم، ولم تذكر في آيات القرآن، رغم ذكر التين والزيتون والعنب والرمّان والتمر، ولا تجد في الحديث النبوي ولا في نهج البلاغة أثراً للتُّفاح. ورد التُّفاح في السُّومرية باسم (ماكنيو) والأكدية (خوشورو) والسِّريانية (خزورو)[1]، والعبرية «تبوح»[2].

ولابن وحشية في «الزِّراعة النبطية» إشارة إلى معرفة البابليين زراعة شجرة التفاح والعناية بها. ووردت الثمرة في قصة الحب التَّوراتية «نشيد الإنشاد» مرادفة للحب والجمال والرَّائحة الزَّكية، جاء في النص: حضر الحبيب «كالتفاحة في أشجار الغابة، كذلك حبيبي بين البنين، في ظله اشتهيت الجلوس، وثمره حلو في حلقي»[3]، و«انعشوني بالتفاح فقد أسقمني الحبُّ»[4]، و«رائحة نفسك كالتفاح»[5].

أما في الأدب العباسي فنقرأ لأبي حيان التَّوحيدي (ت414هـ) نصاً وصف التفاح الدَّاماني الأحمر نسبة إلى منطقة دامان: «كأنه حمرة المرجان، أو شقائق النُّعمان، قد جمع وصف العاشق الوجل، والمعشوق الخجل»[6]. وفي الطب جعل ابن سينا

(1) الشوك، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، ص73.
(2) قاموس الكتاب المقدس، ص220.
(3) الكتاب المقدس، العهد القديم، نشيد الإنشاد 2/3.
(4) المصدر نفسه 2/5.
(5) المصدر نفسه 9:7.
(6) التوحيدي، الرسالة البغدادية، ص170 كذلك حاشية المحقق.

عصير ورق التفاح مضاداً للسموم، وزهره مقوياً للدماغ والقلب ومفيداً لداء النقرس[1]. ولجماله وإشراقة وجهه اقترن اسم النحوي المعروف سيبويه برائحة التفاح، لكن هناك مَنْ قال: (سي بويه) أي «ثلاثون رائحة»، فهو ذو الثلاثين رائحة، رغم أن (سيباها) تعني التفاح في الفارسية اليوم.

خلا ذلك مَنْ يراجع السري الرّفاء (ت362هـ) في «المحب والمحبوب والمشموم والمشروب» يجد اقتران التفاحة بالخدود مثل قول ابن المعتز:

تُفاحتا خديك قد غُضتا
بأعين العالم فاحمرتا

وقول ابن طاهر:

قد صنف الحسُن في خديك جوهره
وفيهما أودع التُّفاح أحمره

السائر بين الناس وما ظهر في الرسوم أن شجرة المعرفة أو الخير والشر، التي ورطت آدم وحواء وخرجا بسببها من الفردوس، هي شجرة التفاح. فالكتب المقدسة لم تشخص شجرة معينة. ورد في التوراة: «وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً»[2].

وجاء في القرآن: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 35].

(1) القزويني، عجائب المخلوقات، ص164.
(2) الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين 2/17.

ويتكرر النَّص في سورة أخرى: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ۝ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ۝ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: 19 ـ 22].

أشار المفسرون إلى شجرة المعرفة أنها واحدة من أشجار: الحنطة، العنب، التين، الكافور أو النَّخيل. والشَّجرة الأخيرة مكرمة في الأثر الإسلامي، ولها حضور في المثيولوجيا السُومرية، شاهده ختم أسطواني يعود إلى العهد السّومري القديم، تتوسط النَّخلة بين آدم وحواء، وهما يتناولان من عرجونها التمر، وجاء خبرهما فيما بعد في كتاب التَّوراة[1].

لكن كيف وصلتنا شجرة المعرفة على أنها التُّفاحة مع عدم تشخيصها في الكتب المقدسة؟ تفيد المصادر: لم تعرف التُّفاحة رمزاً لمعرفة الخير والشر إلا في القرن الرابع والخامس الميلاديين، وأن الفرس عدوا لها علاقة بمفهوم الجنة أو بلاد الله. وظهرت في الرسوم الخشبية، على أنها شجرة المعرفة عند الكنيسة الكاثوليكية، غير أن الكنيسة الشرقية جعلت هذا الفضل لشجرة التِّين، وبينما جعله الرُّومان لشجرة العنب، أما الكلمة اللاتينية (مالم) فتشير إلى الربط بين التفاح والشر[2]. عموماً،

(1) سوسة، حضارة وادي الرافدين، ص443.

(2) الشُّوك، جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، ص73.

لعل استخدام التفاحة وسيلة لإثبات أو نفي تأثير الجاذبية على الأجسام خلفيتها في الدين والمثيولوجيا، وشكلها المدور.

عرف المعتزلة الجاذبية أو السقوط بالهُويّ، ينقل عن شيخ المعتزلة البغداديين أبي القاسم الكعبي أو البلخي قوله في «عيون المسائل»، الذي لم يصل إلينا: «لو أن رجلاً قبض على تفاحة في الهواء بإصبعه، ثم باعد إصبعه عنها تهوي إلى الأرض»[1]. كان سبب سقوط التفاحة حسب البلخي إبعاد المؤثر؛ أي: الإصبع الماسك، عنها فهو مولد ذهابها إلى الأرض. وخلافاً للرأي السابق ذهب البصريون، منهم أبو هاشم الجبائي (ت323هـ)، إلى فكرة السقوط بفعل ثقل الجسم، فقالوا: «إن المولد للهُويّ ما فيه من الثقل، يدل على ذلك أن الهُويّ يقع بحسب ثقله، حتى إذا كانت ريشة فارق في حالها الهُويّ حال التفاحة، وإن كان رفع اليد لا يختلف على أن تنحيّه عنها ليس لها بالتوليد في جهة الاختصاص ما ليس بغيرها»[2]. وحسب البصريين تسكن التفاحة في الجو بعد انفكاكها عن الماسك أولاً، ثم يتولد فعل سقوطها ثانياً.

هناك إرهاصات في آراء المتكلمين نحو اكتشاف قوانين الجذب، فإن ألغى البغداديون الهويّ، أكده البصريون بالقول: «قد عرفنا أن هويّ الجسم الثقيل إنما يقف على الثقل، فمتى كان أثقل كان هويّه أسرع، ومتى كان الثقل أقل كان الهُويّ أبطأ، فيجب أن يكون الهويّ حادثاً عن الثقل؛ لأنه بحسبه يحصل»[3].

أحسب أن المعتزلة تجاوزوا الإرهاص نحو اكتشاف الجاذبية

---

(1) النِّيسابوري، مسائل في الخلاف، ص207.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص205.

إلى كشفها تماماً بقولهم: «إن الحركة لو ولدت حركة أخرى يوجب أن يذهب الجسم إذا رميناه صعداً أبداً، كذلك وأن لا يتراجع»[1]. وفحوى القول الآنف أن الحركة التي دفعت التُّفاحة إلى الأسفل يمكن أن تدفعها إلى الأعلى، لولا عامل الثقل، فليس بالضرورة أن تندفع إلى الأسفل دائماً. لكن منهم مَنْ فسر حدوث السقوط بإزاحة الهواء وضغطه على الجسم من الأعلى.

أشار البصريون، في مكان آخر، إلى إمكانية وقوف الجسم في الجو، في حال التأثير على ثقله، فيمنع من السقوط لبرهة من الزمن. ورد ذلك بقول أبي هاشم الجبائي: «إن الجسم الذي فيه ثقل، إذا فعل فيه اعتمادات مجتلبة فإن بعضها يكافي اللازم، ولا يولد ويتولد عن الباقي مثله ويبطل الأول، ثم الذي يولد منه قدرٌ من اللازم، فيقف في الجو في ذلك الوقت، ثم يتراجع بما فيه من ثقل»[2].

وحين نفى البغداديون مقالة سكون الجسم في الجو ردَّ البصريون ذلك إلى المشيئة الإلهية. قالوا: «إن يفعل الله تعالى فيه أكثر مما يتولد من الهويّ عن ثقله، فيبقى ساكناً في الجو»[3]. وقالوا: «لو قدرنا أن الله تعالى أفنى الجسم المماس لهذه التفاحة لكانت التفاحة تهوي، فيجب أن يقول: إن الفناء يوكد الهوي (السقوط بفعل الجذب)»[4].

بحث المعتزلة أيضاً عوارض السقوط، فقالوا: «إن توالي

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، 17.
(3) المصدر نفسه، 195.
(4) المصدر نفسه، 208.

الحركات ممكن في الثَّقيل والخفيف، ولكن إذا رمينا جسماً خفيفاً فأنه لا تكون حركته في السُّرعة كحركته إذا كان ثقيلاً، فلا بد أن يكون ما يعرض في الجو من العوارض يمنع الخفيف من الحركة ما لا يمنع الثَّقيل، فمتوالي الحركات في الجو في الثَّقيل أمكن منه في الخفيف»[1]. لم يشر النِّيسابوري إلى مكان مناظرات المتكلمين حول سقوط الأجسام، هل كان تحت شجرة التفاح أم مجرد تخيل؟ أما نيوتن فورد أنه شاهد سقوط التفاحة بفعل ثقلها وهو تحت ظل شجرتها، لذا عرفت بتفاحة نيوتن، التي قادته إلى اكتشاف قوانين الجاذبية (1687 ميلادية).

حيرت الأرض المتكلمين، أهل الجدل والمناظرة، بهيئتها، وسقوط الأجسام عليها، وحركتها وسكونها، ومكانها في الكون، لذا أصبحت مادة مناظرة وحديث مجالس لا ينتهي. فالفلكيون القدماء لم يتوصلوا إلى إجابات مقنعة حول هذا الكوكب العجيب، وما عمله هؤلاء هو إثارة الأسئلة فقط. بدت الأرض لهم مرة مسطحة تبعاً للتفسير الحرفي لما ورد في القرآن: ﴿وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 20]، وأخرى تبدو قرصاً أو شكلاً محدباً أو مكوراً بما يشير إليه الأفق من الجهات الأربع، تتوسط الفلك متحركة وساكنة في آن واحد.

واهتم الإنسان بالكواكب المرئية الأخرى، قبل اهتمامه بهيئة وماهية الأرض وجاذبيتها، فالشمس والقمر والنجوم والكواكب السماوية تظهر جلية أمامه، يواجهها ليل نهار، فلا مفر من التفكير بها. ولأنه لم يقدر على سبر غورها بمراصد عملاقة كما

---

(1) المصدر نفسه، ص200.

في العصر الحديث لجأ إلى تقديسها، وبالتالي الخنوع أمام عجائبيتها. تظهر له بجملتها مضيئة ومكورة ومتحركة.

لم تشغل ابن آدم هيئة النجوم وحركتها أو سكونها مثلما شغله لغز الأرض، فهو لا يرى منها غير المكان المحدود. تشير المناظرات الكلامية إلى أن المعتزلة كانوا السابقين إلى الاهتمام بكوكب الأرض، وإن بدت آراؤهم إشارات بسيطة مقارنة بالبحوث الفلسفية والفلكية التي تلتها، غير أنها بمثابة الخطوة الأولى نحو التفكير بشؤون الكون، عن طريق البحث والجدل لا الوصف فقط، وهذا هو الأصعب والأهم.

اختلف معتزلة البصرة وبغداد حول حركة الأرض، مثلما اختلفوا حول جاذبيتها، قال أبو هاشم الجبائي: «يجوز أن يقال في أنها سكنت؛ لأن الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال، ويجوز أن يقال: إن النصف التحتاني منها يختص باعتماد (الحركة الداخلية) صعداً، والنصف الفوقاني يختص باعتماد سفلاً، وتكافأ الاعتمادان فلذلك وقفت»[1]. لكن البغدادي أبا القاسم البلخي (ت123هـ) فسر سكونها لموقعها «في المركز من الفلك، والفلك من سائر جهاتها مرتفع»[2].

لقد صور عبد الله البلخي وضع الناس في حال تحرك الأرض تصويراً خيالياً بسيطاً بالقول: «لا يمتنع أن يكون أقوام على الأرض أقدامهم ملاقية أقدامنا، ونكون تحت السماء وفوق الأرض، فلو تحركت الأرض سفلاً بالإضافة إلينا لكانت متحركة

(1) النّيسابوري، مسائل في الخلاف، ص192.

(2) المصدر نفسه.

صعداً بالإضافة إليهم، ولا يجوز أن يتحرك الثقيل عن المركز إلى الفلك بطبيعة، فلذلك وجب أن تقف»[1].

سخر أبو رشيد البصري من هذا التصور بالقول: «إنه كان يجب لو رأينا هؤلاء على هذا الحد أن لا نراهم منكسين، وكان يجب لو لم يكن الإنسان واحداً، أن يرى نفسه منكساً مستقيماً؛ لأنه يرى رجل نفسه تحت السماء منكساً، من حيث إنه يرى رأس نفسه تحت السماء مستقيماً، فيجب أن يكون الإنسان منكساً ومستقيماً، وهذا ما لا يبلغه عاقل»[2]. وبسذاجة أكثر ذهب المتكلمون إلى القول بانعدام توازن الأرض في حال حركتها، لذا «يجب إذا اجتمع الناس في جانب من الأرض وكثروا أن يحصل الثقل أكثر، فيهوي ذلك القدر من الأرض»[3].

اعترف البلخي، حسب ما ورد، بكروية الأرض، فقطبا الجسم الكروي أحدهما يتحرك صعداً والآخر سفلاً. فكم كان المتكلم البغدادي بعيداً من فهم حقيقة حركة الأرض وهي تدور حول نفسها وحول الشمس بوضع ثابت، لا كما تخيلها ينقلب ما عليها رأساً على عقب.

بعد تصورات المتكلمين حول الأرض، وما أثارته من فضول أهل زمانهم، جاءت أفكار إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) أكثر عقلانية، مستفيدة من الفلسفة اليونانية والأفكار الحرانية، والأخيرة مثلت القمة في علم الفلك. ورد في الرسائل: «اعلم يا أخي أن الإنسان أي موضع وقف على سطح الأرض من شرقها أو

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص193.

(3) المصدر نفسه، ص194.

غربها أو جنوبها أو شمالها، أو من هذا الجانب أو من ذلك الجانب، وقوفه حيث كان، فقدمه أبداً يكون فوق الأرض، ورأسه إلى فوق مما يلي السماء، ورجلاه أسفل مما يلي مركز الأرض، وهو يرى من السماء نصفها، والنصف الآخر يستره حدبة الأرض، فإذا انتقل الإنسان من ذلك الموضع إلى الموضع الآخر ظهر له من السماء مقدار ما خفي عنه من الجهة الأخرى»[1].

واعترف الإخوان بكروية الأرض وبموقعها في مركز الكون، قالوا: «اعلم يا أخي، أن الأرض التي نحن عليها هي كرة واحدة بجميع ما عليها من الجبال والبحار والبراري والأنهار والعمران والخراب، وهي واقفة في مركز العالم في وسط الهواء بجميع ما عليها بإذن الله ﷻ، والهواء محيط بها من جميع جهاتها كإحاطة بياض البيضة بمحها»[2]. وقاسوا قطر الأرض (2167) فرسخاً[3]، ومركزها نقطة متوهمة، بُعدها من ظاهر سطح اليابسة وسطح البحر متساوٍ من جميع الجهات، لأنها «بجميع البحار التي على ظهرها كرة واحدة»[4].

كان أطرف الآراء ما تخيل الأرض «كهيئة الطبل وشكل الترس، أو أنها مدورة كالكرة «موضوعة في جوف الفلك كالمحة في جوف البيضة، وأنها في الوسط على مقدار من جميع الجوانب»[5]. بمعنى أنها مركز الكون. ذهبت إلى مثل هذا الرأي

---

(1) إخوان الصَفا، الرسائل 1 ص128.

(2) المصدر نفسه 2 ص18.

(3) المصدر نفسه 2 ص34.

(4) المصدر نفسه.

(5) القزويني، عجائب المخلوقات، ص106.

الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى، وحرمت أي رأي آخر لفترة طويلة. قال المهندسون (التسمية من القزويني) القدماء: «لو حفر في الوهم وجه الأرض لأدى في الوهم إلى الوجه الآخر، ولو نقب بأرض فرسخ مثلاً لنفذ بأرض الصين، واحتجوا على هذا ببراهين هندسية»[1]. وبالتأكيد كانت متوهمة أيضاً.

قال المعتزلة بحثاً في وهم اختراق الأرض: «لو خرقنا في الأرض خرقاً ثم أرسلنا فيه حجراً أن يقف ولا يذهب، وقد عرفنا أنه لا يجوز أن لا يذهب مع أن الثقل الذي فيه يوجب الذهاب في ذلك السَّمت، وليس بأن يذهب وينفذ قدراً»[2]. ترى كم يتناغم خيال المهندسين والمعتزلة مع ما رواه الترمذي من حديث نبوي: «**لو أدلى أحدكم بحبل ليسقط على الله**»[3]! إن خيال اختراق الأرض يعكس فكرة أن الله في كل مكان، على سطح الأرض وفي جوفها. فالأرض المتخيلة هي كوكب سابح، فوقها فضاء وتحتها فضاء، والله أعلم بأسرارها.

رد إخوان الصفا على توهم المتكلمين والمهندسين بالقول: «ليس شيءٌ من ظاهر سطح الأرض والبحار من جميع جهاتها أسفل كما يتوهم كثير من الناس، ممن ليس له رياضة بالنظر في علم الفلسفة والهيئة، وذلك أنهم يتوهمون ويظنون بأن سطح الأرض من الجانب المقابل لموضعنا هو أسفل الأرض»[4]. وفسر القدماء حدوث الزلازل التي تهز الأرض بين فترة وأخرى، وتبدل

---

(1) المصدر نفسه.

(2) النِّيسابوري، مسائل الخلاف، ص193.

(3) ابن تيمية، رسائل ابن تيمية، ص139.

(4) إخوان الصفا، الرسائل، ص127.

معالمها بالأبخرة المحتبسة في باطنها والضاغطة على قشرتها «فربما ينشق ظاهر الأرض، ويخرج من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة، والله أعلم»[1].

وفي أحوال المعتزلة وما يؤخذ منهم لعصرنا سألني أحدهم عشية اعتزاله العمل السياسي عامة، أن أسجل له أسماء كتب ومصادر المعتزلة، واستفسر عن مقالاتهم. أجبته رابطاً بين اعتزاله السياسي واهتمامه بالمعتزلة: إن الاعتزال لا يعني الاستقالة والعزلة، بل هو نشاط دؤوب وتفاعل مع الحياة اليومية، وله مخاطره على الداعين له تحت ظلال سيوف السلفية. قال: أعرف هذا تماماً، وأن ما كتبته عن مناظرات المعتزلة ودعوتهم لحرية الرأي، وتقديم العقل على النص شدني لهم، وأرى العمل وفق منهج المعتزلة مفيد لعراق الغد.

لِمَ لا! المعتزلة فرقة عراقية، تبوأت موقعاً في فترة البرامكة وفترة المأمون، مالت إلى العقل والتفكير العلمي ونقضت قاعدة حصر الحكم بقريش، ومنهم مَنْ أراد الحاكم أعجمياً غير مرتبط بعشيرة قوية، حتى تسهل إزاحته وقت الضرورة. وهنا نراهم قد خالفوا الإمام أبا حنيفة، الذي شاع عنه خطأ الميل عن الوصية النبوية، التي اعتمدها الأمويون والعباسيون اعتماداً قوياً. فما كان يعنيه أبو حنيفة هو جواز إمامة الصلاة لغير العربي، وليس له وهو مسالم عديم العشيرة أن يتجاوز على الدولتين ويفتي بجواز الخلافة لغير القرشي أو العربي.

أقام المعتزلة فكرهم على قاعدتين هما: التَّوحيد والعدل،

---

(1) القزويني، عجائب المخلوقات، ص108.

وجوهر الأولى نفي الصِّفات عن الذَّات الإلهية بما فيها الكلام، ومنها خلق القرآن، وهنا لعبوا دوراً في التَّقليل من قدسية النص لصالح الرَّأي. أما جوهر الثَّانية فمبدأ نفي القدر؛ أي: مسؤولية الإنسان عن أفعاله، فحسب رأيهم لو كان الإنسان مسيراً ما حق عليه الحساب، وتتفرع من قاعدة العدل المبادئ الثَّلاثة: المنزلة بين منزلتين، والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يشكل المعتزلة مذهباً فقهياً، فهم أصحاب أُصول لا فروع، فيمكن أن تجد المعتزلي حنفياً أو شافعياً أو شيعياً وربما مالكياً، لكن من الاستحالة بمكان أن تجده حنبلياً؛ لأن الحنبلية، وبالتالي السلفية التي شجعها نظام البعث بالعراق، ليست مذهباً فقهياً في السابق، بل ظهرت بأُصول واجهت بها المعتزلة. فالدعوة لإعادة فهم المقالة المعتزلية لا تعني خلق أو إضافة مذهب آخر، فالمسلمون العراقيون مكتفون بمذاهبهم الأربعة: الشيعة، الحنفية، الشافعية والحنبلية.

الجديد القديم الذي يساهم فيه الفكر المعتزلي في مرحلة البناء الفكري والاجتماعي هو العودة إلى أجواء مجالس المناظرة الطليقة، التي كان يحضرها ممثلو النسيج العراقي كافة، بداية من المذاهب الإسلامية والمسيحية واليهودية والمانوية والزَّرادشتية والصَّابئية المندائية. ورد في مذكرات الرَّحالة أبي سعيد الأَندلسي الذي زار البصرة عبر دجلة أيام آخر الخلفاء العباسيين، وكان شارح «نهج البلاغة» ابن أبي الحديد (656هـ) المعتزلي والوزير ابن العلقمي الشيعي (ت656هـ) من علية القوم، فشهد الرحالة الأندلسي مجلساً في جزيرة من جزر شط العرب، وتوافد إلى المجلس أهل الأديان وأرباب المذاهب كافة، وجرت مناظرات

ومطارحات، ليس فيها مَنْ يكفر أو يحرج من إبداء رأي.

سبق أن نشطت هذه المناظرات في العهد البرمكي ثم تراجعت بعد سطوة السلفية، وهم أهل الحديث، على مقدرات هارون الرشيد الفكرية والثقافية. ثم نشطت أيام المأمون وخليفتيه: المعتصم والواثق، لتتراجع بقوة في عهد المتوكل (ت247هـ)، ثم عادت في الفترة البويهية لتضمحل في الفترة السُّلجوقية.

لكن المتابع لتقدم وتراجع حرية المناظرة الفكرية والدينية يجد التسامح الديني والفقهي يصاحب الحال الأولى، بينما يقترن التشدد والتعصب واضطهاد الآخرين بالحال الثانية. ففي أجواء التناظر ظهرت مدارس البصرة اللغوية والفكرية، ومن نتاجها سيل مؤلفات الجاحظ، والأصمعي، والفراهيدي وكتاب السيرة والمؤرخين، والتصنيف في مختلف مجالات المعرفة.

ومن أمثلة تسامح ذلك الزَّمان أن مانوياً، وهو يزدان بخت، حضر إحدى مناظرات المأمون، وطلب منه الأخير أن يسلم، فقال له المانوي: «نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة، وقولك مقبول، ولكنك ممَّنْ لا يجبر الناس على ترك مذاهبهم. فقال المأمون: أجل. وكان أنزله بناحية المحرم، ووكل به حفظة، خوفاً عليه من الغوغاء، وكان فصيحاً لسناً»[1].

كان مثل هذا المانوي يقتل أيام المهدي بن المنصور بتهمة الزندقة، مثلما اتهم خيرة الشعراء والمفكرين بالتَّزندق، ومنهم بشار بن برد وأبو عيسى الوراق وغيرهما. ومن مظاهر تحريم

(1) النَّديم، الفهرست، ص401 ـ 402.

المناظرة أيام المتوكل اضطهاد الأديان والمذاهب كافة ما عدا أهل الحديث، فاضطهد الشيعة إلى حد هدم قبر الإمام الحسين بن علي، واضطهد المعتزلة وأهل الأديان الأخرى.

ومن نتاج الفترة السُّلجوقية فتوى أبي حامد الغزالي المشهورة لقتل نساء وأطفال المخالفين لمذهبه، وغلق أبواب المدارس التي لا تخضع لشروط المدرسة النظامية، فحرقت مكتبة شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي، وانقسم البغداديون إلى طائفتين متحاربتين، واحدة تعلن «حيَّ على خير العمل»، والثانية ترد عليها بـ«الصلاة خير من النوم»، وفي هذه الأجواء غابت المناظرة والحوار الهادئ، وأصبح التلفظ باسم المعتزلة جريمة.

عموماً، إن العودة لقراءة الماضي بعيداً عن السلفية الخانقة توفر جهداً في البحث عن الحلول، والعراق مقبل على بناء. فلو استمر موقع المعتزلة وتأثيرهم كما هو عليه أيام المأمون لاخترعت ماكنة البخار بالبصرة وبغداد، ولاستمر التَّأثير السَّومري من اختراع حروف الكتابة إلى اختراع الكمبيوتر في أرض الرَّافدين.

ففي كل عهود الدولة العراقية تُذكر مفاخر صلاح الدِّين الأيوبي ولا تذكر عذابات ضحيته السَّهروردي المقتول، وتذكر إنجازات الحجاج بن يوسف الثَّقفي في تنقيط القرآن، وهي غير صحيحة، ولم تذكر عذابات العراقيين في سجونه. ويصل الطالب إلى الجامعة ولم يعرف شيئاً عن المعتزلة وورثتهم إخوان الصفا. لكن مع انفتاح المعتزلة وليبراليتهم التي لا تعارض تمرد الشاعر محمد مهدي الجواهري (ت1997)، إلا أنه تحدث عن المرأة وبيئة البصرة واصفاً المعتزلة بالتزمت. قال: «كان الاثنان يسردان

مباذلهما فرحاً يخدش حياء مجتمع البصرة المعتزلي المتزمت»[1]، وإذا كان المجتمع المعتزلي متزمتاً فماذا سيقول شاعرنا لو عاش في مجتمع السلفية مثلاً؟

يأتي القول: إن المعتزلة الذين يُراد حضورهم ذهب حبر كتبهم مثلما ذهبت دماؤهم، بين إغراق في مياه دجلة والفرات وبين حرق مكتباتهم، فكيف يساهمون في توجيه الحياة الفكرية والثقافية؟ وهذا صحيح، فثورة المعتزلة جزء من الثورة الفكرية العالمية، لخصها شاعرنا الجواهري وهو يعظم أبا العلاء المعري بالقول:

لثورة الفكرِ تاريخٌ يحدّثُنا
بأن ألف مسيحٍ دونها صُلبا

لكن المعتزلة سيحضرون تجربة تركت أثرها بالمكان، فمنها مدرسة التجديد الشعري على يد أبي نواس، تلميذ إبراهيم بن سيار النَّظَّام، والمدرسة اللغوية ممثلة بالخليل الفراهيدي والرُّماني. وتركت مقالات تفضل أعداؤهم بجمعها للرد عليهم. وسلمَ من كتبهم: «الانتصار» لعبد الرحيم الخياط، «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» لمجموعة من شيوخهم، «تثبيت دلائل النبوة» و«شرح الأصول الخمسة» و«المغني في أبواب التَّوحيد والعدل» و«المجموع المحيط بالتكليف» لقاضي القضاة عبد الجبار، وأخيراً ما سربه الجاحظ في كتبه من فكر الاعتزال، وما كتبه القاضي التَّنوخي في «نشوار المحاضرة» و«الفرج بعد الشدة» من مقالات أصحابه.

---

(1) الجواهري، مذكراتي 2 ص49.

إن الدرس الأهم من تذكر المعتزلة هو الاستفادة من طريقتهم في الحوار والمناظرة، دراسة الواقع، دعوتهم للحرية العقلية بما عرف عندهم بالاختيار ونفي القدر، فضلهم في تأسيس فلسفة إسلامية، وما هو رأيهم وتحليلهم للمزاج الشعبي، الذي عرف عندهم بالعامة أو الغوغاء، وأخيراً جرأتهم في اقتحام الكون وتبسيطه. فمن عقلانيتهم في التربية «من بركة المعتزلة أن صبيانهم لا يخافون الجن»[1]. ويعتمدون قاعدة «الفكر قبل ورود السمع»[2]؛ أي: العقل قبل النص. فلرفعة عرفوا بلسان الكلام، ونظروا إلى غيرهم كما «تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض»[3]، وينقدون الأفكار كما ينقد «الصيارفة الدنانير والدراهم»[4].

(1) التنوخي، نشوار المحاضرة 2 ص342. والقصة: «حُكي لنا أن لصاً حصل في دار معتزلي، فأحسَّ به، فطلبه فنزل إلى بئر الدار، فأخذ الرجل حجراً عظيماً ليدليه عليه، فخاف اللص التلف، فقال له: الليل لنا والنهار لكم، يوهمه أنه من الجن، فقال المعتزلي له: فزن معي نصف الأجرة، ورمى بالحجر فهشمه، فقال له: متى يأمن أهلك من الجن؟ فقال المعتزلي: ذلك عنك واخرج».

(2) الشَّهرستاني، الملل والنِّحل 1 ص58.

(3) الحميري، الحُور العَين، ص260.

(4) المصدر نفسه.

الطِّرس الثَّاني عشر

طَرفا زَمانٍ
الحَجَّاج والحَسن البَصري

«أنا أذكر عرس العراق، فقيل له:
وما عرس العراق؟ قال موت
الحجاج سنة خمس وتسعين»
يونس النحوي

أعدت فضائية عربية برنامجاً لتكريم عظماء من التَّاريخ، كان الحَجَّاج بن يوسف الثقفي (ت95هـ) واحداً منهم. لبيتُ الدَّعوة التَّي قدمت لي للمشاركة في الحلقة الخاصة بالحَجَّاج، فكنا ثلاثة: مع ومحايد وضد، وكنت الضد. على أن تُسجل الحلقة بالقاهرة (مارس 2004) لحساب محطة (الأم بي سي). وافقتهم أن يكون الحَجَّاج عظيماً فالعظمة لا تعني الخير وحسب، إنما يجوز القول: وباء عظيم، وذنب عظيم، وشرٌّ عظيم، والثلاثة تجتمع في الحَجَّاج. رثيت لحال صاحبي الذي سيجهد في البحث عن حسنات الحَجَّاج دون فائدة، فمن أين تُقتبس حسناته وإخباريو ومؤرخو المذاهب كافة، وفي مقدمتهم الشَّافعيين، متفقون على ولوغه بالدِّماء. وهل تعد قراءة القرآن والمواظبة على الصَّلاة حسنة لمن أسرف في سفك الدِّماء؟!

يتضح عبث الحَجَّاج بالدِّماء والمعاش من أخباره مع فقيه ومتكلم عصره الحسن البصري، وكان نموذج الإنسان المسالم، تخيله النَّاس يمشي على الماء، ويصدق عندهم لو فرش سجادة الصَّلاة في الهواء. هل سمع المتشددون مقالة الحسن البصري، التي رواها أحد علماء الحديث: «ديناً وسوطاً لا ديناً سقوطاً ولا ذاهباً فروطاً»[1] وخففوا من قسوتهم على الدين والدنيا؟! فمهما فعلوا لم ولن يصلوا إلى مستوى تدين البصري وإخلاصه لله وطمعه في الجنة وفزعه من النَّار. فالدِّين وسوطاً، ولولا ملاحظة أحد القراء النَّابهين لاستمرت عندي، مثلما فسرتها من قبل، سوطاً لا توسطاً، فتراث الحجاج وشكوى البصري منه تمحي الفوارق بين الوسط والسَّوط، فلو كان الدِّين سوطاً بيد أشباه الحجاج لانقطعت العلاقة بالله، وخلا من رحمته وسعته.

اسمع بعد كل انفجار يقتل فيه الأطفال والشيوخ والأبرياء تهديداً بالانقطاع عن إسلام يمثله هؤلاء، ويصرون على نسخ آية ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ بآية السَّيف. إلا أن السَّوط الذي حذر البصري منه تحول إلى قنابل قتل لمَنْ تشاء ولمَنْ لا تشاء، توزع الموت في كل مكان، والنَّاس لا تملك غير الصدود عن دين مثل هذا، يحجب عنهم السَّهولة واقتران الله بالرَّحمة والمحبة. ولموقع الحسن البصري في الدِّين قال رجل قبل موته لمفسر الأحلام ابن سيرين: «رأيت طائراً أخذ حصاة من المسجد، فقال: إن صدقت رؤياك مات الحسن، فمات بعد ذلك»[2].

من سوء طالع الفقيه الحالم أنه عاش عشرين سنة من حياته

---

(1) المغلطاي، مَنْ استشهد من المحبنين، ص28.

(2) الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، وفيات 110هـ.

مذعوراً من الحجاج، فمثل قسوة الحجاج، وكثرة سفكه للدِّماء، قد لا تأتي إلا من طفولة معلولة، لهذا ترى المؤرخين قالوا فيه، وهي على ما يبدو من المختلقات: إنه رفض الرِّضاعة من ثدي أمه، وشرب من دم جدي ذبح لهذه الغاية، وقيل: ولد بلا خرم في مؤخرته فثقب له خرمه. وكانت والدته مزواجة، حالها ربما حال حكام دمويين معاصرين. فتزوجت الحارث بن كلدة الطبيب ثم المغيرة بن شعبة ثم يوسف الثَّقفي، وقد طلقها المغيرة لقذارتها، فالطعام يبيت بين أسنانها فتتخلل صباحاً، قال لها: «واللَّه لئن كان هذا غذاء يومك لقد شرهت، وإن كان من عشاء أمسك لقد أنتنتِ»[1].

وقص القصاصون قصة عشقها لفاتن نساء المدينة، نصر بن حجاج بن علاط[2]. وقيل: إنها أم أبي الحجاج، وقد نقل إلى عمر بن الخطاب شعراً قالته في عشيقها:

هل من سبيل إلى خمر فأشربها
أم من سبيل إلى نصر بن حَجَّاج

قيل: طرد عمر بن الخطاب هذا الفاتن خوفاً من فتنة النساء به، في أيامِ انشغال الرِّجال خارجِ المدينة بالفتوحات. فلا يتأخر مَنْ رفض قسوة الحجاج أن يتقول على أمه بمثل ما تقدم. وأراه بعيد الحدوث؛ لأن أم الحجاج كانت تقطن الطَّائف لا المدينة، إضافة إلى ضعف القصة وشكيمة آل ثقيف القبلية.

قدم صاحب «البداية والنهاية» وصفاً لأحوال الحجاج من

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية 9 ص123.

(2) المصدر نفسه 9 ص124.

ولادته وحتى إمرته على العراق، ويبدو كم كان يبغضه، ليس وحده إنما أكثر المؤرخين الشافعيين كذلك. قال: «كان اسمه كليباً، ثم سمي الحجاج، وعند ولادته لم يرتضع أياماً، ثم سقي دم جدي، فارتضع، وكان كثير قتل النُّفوس، ويتشبه بزياد ابن أبيه، وبالجملة كان الحجاج نقمة على أهل العراق، وما بقيت حرمة إلا وقد هتكها، وكان مبذراً في الدماء والأموال، حيث لم يترك في بيت المال سوى ثلاثمائة درهم». عمل الحجاج (ولعله والده يوسف الثقفي) شرطياً تحت قيادة روح بن زِنباع الجذامي (ت48هـ)، ومن هذا الباب دخل في خدمة آل مروان وضرب في سبيلهم الكعبة بالمنجنيق، وحرك الحجر الأسود من مكانه، بعد اعتصام عبد الله بن الزبير فيها.

نظرت أسماء بنت أبي بكر الصِديق إلى جثة ولدها عبد الله بن الزُّبير (قتل 73هـ) مصلوبةً على حائط الكعبة، حتى تعرت العظام من اللَّحم وبانت كأنها قبر معلق في الهواء، فبعثت خبراً للحجاج أن ينزل هذه العظام وقد أسمته بمبير آل ثقيف. شهدت أسماء قتل ولدها وهي عمياء في المائة من عمرها، وقيل: سفاهة من الحجاج أنه خطبها طمعاً بمسالفة الرسول، فهي أخت عائشة. ولخالد بن يزيد بن معاوية (ت90هـ) مقامة مع الحجاج في شأن آل الزبير، فقد كتب رسالة يعترض فيها على زواج خالد من رملة بنت الزبير بن العوام التي عشقها، فقال لحاجب الحجاج الذي حمل الرسالة: «لولا إنك رسول لا يعاقب لقطعتك إرباً إرباً ثم طرحتك على باب صاحبك، قل له ما كنت أرى أن الأمور بلغت إلى أن أشاورك في خطبة النساء»[1]! قال خالد في رملة رغم ما بين الأمويين والزُّبيريين من نزاع:

(1) الأصفهاني، الأغاني 17 ص260.

تجول خلاخيل النساء ولا أرى
لرملةَ خلخالاً يجول ولا قُلْبا

أَقِلوا عليَّ اللوم فيها فإنني
تخيرتها منهم زبيريةً قَلْبا

أحبُ بني العوام طُراً لحبها
ومن حُبِّها أحببت أخوالها كلبا

فإن تُسلمي نُسلم وإن تتنصري
يخطُّ رجالٌ بين أعينهم صُلبا[1]

قال أبو الفرج: «فقال له عبد الملك: تنصرت يا خالد! قال: وما ذاك! فأنشده هذا البيت، فقال له خالد: على مَنْ قاله ومَنْ نحلنيه لعنة الله»[2].

لإفشاء الإرهاب في النَّفوس لقب الحجاج صاحب شرطته ميمون مولى حوشب بن يزيد بالعذاب (قُتل 76هـ في الحرب مع الخارجي شبيب بن يزيد الشَّيباني)[3]. واستحدث سجوناً خاصة بالنِّساء، وكان «يخبر عن نفسه أن أكبر لذاته سفك الدِّماء، فعرف بتبذيره الدِّماء والأموال معاً، وارتكاب أمور لا يقدم عليها أحد» لبشاعتها. أُحصي في سجونه ثلاثة وثلاثون ألف عراقي «لم يحبسوا بدم أو تبعة أو دين». أما المقتولون صبراً والهالكون في السُّجون فقدرهم المسعودي والدِّيار بكري بمائة وسبعين ألفاً، وثلاثين ألف امرأة.

(1) المصدر نفسه 17 ص216.
(2) المصدر نفسه 17 ص247.
(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي 2 ص274.

كانت سجونه بلا سقوف، يأكل المسجونون الطعام مدافاً بالأوساخ. ومن غرائبه كان إذا سمع نواحا على ضحية من ضحاياه أمر بهدم الدَّار التي يناح فيها على أهلها، ولكثرة ما قتل قيل: «لم تجف الدماء من قتلاه». لكل هذا وصف أحد المؤرخين ليلة موت الحجاج بالليلة المباركة، وآخر ذكرها بعرس العراق. ومن همس الحسن البصري عن الحجاج في آذان أهل الثقة والخائفين مثله: «ما زال النفاق مقموعاً حتى عمم هذا عمامة وقلد سيفاً»[1]. وعندما سُئل عن ولي نعمة الحجاج عبد الملك بن مروان أجاب: «ما أقول في رجل الحجاج سيئة من سيئاته»[2].

مَنْ يريد التحري عن قسوة الحجاج يقرأ خطبته المشهورة التي فتح بها بوابات جهنم عند الجاحظ «البيان والتبيين»، والباقلاني «إعجاز القرآن»، وابن قتيبة «عيون الأخبار»، وليسمع ما تمناه العراقيون على الله ألا يجمعه والطاعون عليهم، فقالوا: «لا يكون الطاعون والحجاج»[3].

قال أبو المحاسن ابن تغرى بردى (ت867هـ): «مشؤوم هو وأجداده، وعليهم اللَّعنة والخزي، فإنه كان مع ظلمه وإسرافه في القتل مشؤوم الطلعة، وكان في أيامه طاعون الإسراف، مات فيه خلائق لا تحصر». وكان الحجاج من القوة والحظوة عند الخلافة الأموية أن عُزل عمر بن عبد العزيز عن ولاية المدينة لأنه «كتب إلى الوليد يخبره بظلم الحجاج وسفكه الدماء، وما يفعل بأهل

(1) المرتضى، أمالي 1 ص112.
(2) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 1 ص212.
(3) المصدر نفسه، ص230.

العراق وخوّفه عواقبه»[1]. ومع ذلك وجد مَنْ يرثيه. ولهمام بن غالب الفرزدق (ت110هـ) أكثر من قصيدة مدح ومرثية. قال:

ألم تعلموا أن الذي تدفنونه
به كان يرعى قاصيات الزَّعانف

له أشرقت أرض العراق لنوره
وأُمن إلا ذنبه كل خائف[2]

لم يغمض الوالي الدَّموي عن فضل فقيه البصرة، فهو القائل فيه: «أخطب النَّاس صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة، إذا شاء خطب وإذا شاء سكت»[3]. ومع هذا استمر فزع فقيه البصرة في كل يوم يمرُّ به من أيام ولاية الحَجَّاج. فبعد جرأة هذا الوالي على الفقيه سعيد بن جبير، والمتكلم معبد الجهني وعلماء آخرين ما يمنعه من القدوم على الحسن البصري؟! قال مرة مناجياً: «يا سامع دعوتي ويا عدتي في ملتي، ويا كاشف كربتي وشدتي، ويا راحمي مولى نعمتي، اكفني شرَّه وشرَّ كل ذي شرٍّ، وعافني من الحجاج وحزبه وأشياعه وجنده، واصرف عني بقدرتك ما يحاوله وكف عني أذاه وشره، ولا تجعل له علي سبيلاً يا رب العالمين»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص226.

(2) الفرزدق، الديوان، 2 ص6. وقيل: هجاه أيضاً في سياق مدح سليمان بن عبد الملك. قال (ابن هشام، السيرة 1 ص51):

فلما طغى الحَجَّاج حين طغى غنىً قال إنّي مُرتقٍ في السَّلالم
فكان كما قال ابنُ نوحٍ سأرتقي إلى جبلٍ مِنْ خشية الماء عاصم

(3) الجاحظ، البيان والتبين 1 ص398.

(4) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص42.

فلما نُقل إلى الحجاج ما تمتم به الحسن البصري أثناء افتتاح قصر الخضراء بواسط لبعض الحاضرين: «قد نظرنا يا أخبث الأخبثين وأفسق الفاسقين فأما أهل السَّماء فمقتوك وأما أهل الأرض فأغروك، أبى الله للميثاق الذي أخذه على أهل العلم ليبينه للنَّاس ولا يكتمونه»(1). حينها وبخ الحجاج خاصته من أهل الشام لسكوتهم عمَّا حصل، واصفا الحسن بالقول: «ليقومن عبيد من عبيد البصرة ويتكلم في ما يتكلم ولا يكون عند أحد منكم تغيير ولا نكير»! ثم نادى: عليَّ به. وأمر بالنَّطع (جلد يوضع تحت رقاب المقتولين صبراً) والسَّيف. لكن الحسن لم يملك جرأة ابن جبير حتى يقول للحجَّاج ما قاله سعيد بوجهه: «عجبت من جرأتك على الله وصبر الله عليك»!

لم تفارق صورة ابن جبير عين الحجاج، بعد أن قطع صاحب عذابه رجليه، فمات مهلوساً بعبارة ندم متأخرة: مالي ولسعيد بن جبير! أقول: يخطئ مَنْ يعتقد أن القسوة هي ذروة الشجاعة، وليست ذروة الجبن المستتر في الروح! ففي موقف من المواقف التي تتفق عليها الرِّوايات أيضاً رغم التَّشرذم المذهبي، عندما باغتت مجموعة صغيرة من الخوارج دار الحجاج في الكوفة، يقال إنه اختبأ في زاوية من زوايا الدار، وقد خلدت هذه المناسبة بشعر، استشهدت فيه أم البنين بنت عبد العزيز بن مروان، وزوجة ابن عمها الوليد بن عبد الملك، عندما دخل الحجاج يلقي عليها السَّلام بطلب منها، لتحجبه ببابها منتظراً وقتاً طويلاً، وقد حملت أم البنين للحجاج كراهية أخيها عمر بن عبد العزيز له.

---

(1) المرتضى، أمالي المرتضى 2 ص121.

جاء في الخبر أن خشية أم البنين على زوجها الخليفة من انفراد الحجاج به، فبعثت إليه: «والله لأن يخلو بك ملك الموت أحب إليَّ من أن يخلو بك الحجاج بن يوسف، وقد قتل أحباء الله، وأهل طاعته ظلماً وعدواناً». حينها قال الحجاج للوليد: «يا أمير المؤمنين المرأة ريحانة وليست بقهرمانة، لا تطلعهنَّ على أمرك ولا تطمعهنَّ في سرك، ولا تستعملهنَّ بأكثر من زينتهنَّ، ولا تكوننَّ لمجالستهنَّ بلزوم فإن مجالستهنَّ صغار وذلة».

أعلم الوليد أم البنين بما جرى بينه وبين الحجاج، فطلبت أن يسلم عليها، كما تقدم الحديث، فقالت له: «أما ما أشرت به على أمير المؤمنين من قطع لذاته وبلوغ أوطاره من نسائه، فإن كنَّ إنما ينفرجنَ عن مثل أمير المؤمنين فغير مجيبك إلى ذلك، وإن كنّ إنما ينفرجنَ عن مثل ما انفرجت به أُمك البظراء، من ضعف الغريزة، وقُبح المنظر في الخلق والخُلق يا لُكع (الوسخ الأحمق)، فما أحقه أن يقتدى بقولك، قاتل الله الذي يقول (عمر بن حطان السُدوسي يؤنب الحجَّاج) وسِنان غزالة الحرورية بين كفيك[1]:

أسـد علـيَّ وفـي الـحـروب نـعـامـة
ربـداء تـنـفـر عـن صـفـيـر الـصَّـافـر

(1) راجع الرواية عند الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات، ص477 ـ 479. ـ ابن خياط، تاريخ ابن خياط، ص172. وينسب ابن كثير (البداية والنهاية 9 ص364) هذه الأبيات إلى المتكلم الجعد بن درهم، وقد خاطب بها الحجاج أو قالها فيه. والجعد قتله خالد القسري، بعد موت الحجاج، بأمر من هشام بن عبد الملك.

هــلا بــرزت إلــى غــزالــةَ فــي الــوغــى
أم كــان قــلــبــك فــي جــنــاحــي طــائــر

صــدعــت غــزالــة قــلــبــه بــفــوارسٍ
تــركــت نــواظــره كــأمــس الــدَّابــر

وقال مَصقلة بن عِتبان الشَّيباني، «وكان من عِلية الخوارج»، في بطولة غزالة زوجة شبيب الخارجي، بعد محاصرتها للحجَّاج ونذرها أن تخطب من على منبره:

غَـزالــة ذات الــنَّــذر مــنّــا حــمــيــدةٌ
لــهــا فــي سِــهــام الــمــسـلــمــيــن نَــصــيــب[1]

أمرت أم البنين جارية من جواريها فأخرجته، بعدها سأله الوليد: «ما كنتَ فيه يا أبا محمد»!: قال: «والله يا أمير المؤمنين ما سكتت حتى كان بطن الأرض أحبَّ إليَّ من ظهرها». وقيل: رفضت أم البنين هدايا بعثها بها من اليمن إلى دار الخلافة أخو الحجاج محمد بن يوسف الثقفي. قالت: «قد غصبها من أموال الناس»، ولما سأله الوليد قال: معاذ الله! فأحلفه «بين الرُّكن والمقام خمسين يميناً أنه ما ظلم أحداً ولا غصبه، حتى قبلتها».

وأم البنين هي أخت عمر بن عبد العزيز الذي ظل يلح على الوليد بعزل الحجاج من العراق، وكانت النتيجة أن عُزل ابن عبد العزيز عن إمارة المدينة؛ لأنه كتب للوليد بظلم الحجاج كما تقدم. وكان يقول في قساة دولته: «الحَجَّاج بالعراق! وأخوه محمد باليمن! وعثمان بن حيان بالحجاز! والوليد بالشَّام، وقرة بن شريك

(1) المسعودي، مروج الذَّهب 4 ص27.

بمصر، امتلأت بلاد الله جوراً»[1]. وقال في الحجاج: «لو جاءت كل أمة بخبيثها وجئنا بالحجاج لغلبناهم»[2]! والحجاج المبير مع العراقيين كان يتذلل في خدمة الأُمويين، فهو القائل لعبد الملك بن مروان:

إذا أنا لم أتبع رضاك وأتقي
أذاك فيومي لا تزول كواكبه
وما لامرئ بعد الخليفة جنة
تقية من الأمر الذي هو كاسبه
فقف بيَّ على حد الرضا لا أجوزه
مدى الدهر حتى يرجع الدر حالبه

ظل الرعب يطارد الحسن البصري بعد موت الحجاج، خشية من سنة قد تستمر، وبهذا كان يقول: «اللهم أنت قتلته، فاقطع سُنَّتَه»[3]. ومن إيذاء الحجاج بن يوسف الثقفي للعراق والعراقيين محاولته في تجفيف الأهوار لزيادة الخراج، ففي ولايته شكا العراقيون من خراب الأرض وهول الضريبة، فحرم عليهم ذبح البقر، لتدفع خراجاً، فقال أحدهم[4]:

شكونا إليه خراب السَّواد
فحرم فينا لحوم البقر

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 4 ص583 ـ 584. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ا ص223.

(2) ابن الأثير، المصدر نفسه 4 ص586.

(3) النديم، الفهرست، ص202.

(4) ابن حوقل، صورة الأرض، ص211.

فكنا كمن قال من قبلنا
أُريها السُّهى[1] وتُريني القمر

ولعلَّ هناك مَنْ يعدَّ تحريم البقر وتجفيف الأهوار خططاً لتنمية اقتصادية! ترى كيف يكون الحجاج مصلحاً اقتصادياً يسعى لخير العراقيين وهو القائل لهم: «والله لو أمرتكم أن تخرجوا من هذا الباب فخرجتم من هذا حلت لي دماؤكم، ولا أجد أحداً يقرأ عليَّ قراءة ابن أم عبد، ويعني عبد الله بن مسعود، إلا ضربت عنقه، ولأحكنَّها من المصحف ولو بضلع خنزير»[2]. وقيل: سمعها العارف بعلوم القرآن سُليمان بن مهران الأعمش (ت148هـ) فقال: «فقُلت في نفسي لأقرأنها على رغم أنفك»[3]. ولعلَّ الحجاج أول مَنْ سنَّ سنة إنزال الجيش في البيوت، قال ابن الأثير: «وأنزل أهل الشَّام بيوت أهل الكوفة، أنزلهم الحجاج فيها مع أهلها، وهو أول مَنْ أنزل الجُند في بيوت غيرهم»[4].

واشتهر بنعته لهم يا أهل العراق يا أهل الشقاق والنفاق، فابتلى العراقيون بمثل هذا الثَّلب، فالمحبون ينسبونها للحجَّاج والمبغضون ينسبونها لعلي بن أبي طالب، لكنها لا لهذا ولا لذاك، هي لعبد الله بن الزبير، يوم وصله خبر مقتل أخيه مصعب بالكوفة[5]. كان الحجاج مؤمناً ومتديناً بطريقته، فلم يعرف عنه

---

(1) السُّهى: كوكب خفي من بنات نعش الصُغرى (القاموس المحيط) وعجز البيت مثل يضرب لمن يُسأل عن شيء ويجيب جواباً بعيداً (المنجد).

(2) المصدر نفسه 4 ص586.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه ٤ ص482.

(5) مَنْ القائل: أهل العراق أهل شقاق ونفاق؟! شاعت نسبة العبارة لنقيضين هما علي بن أبي طالب، والحجاج بن يوسف الثقفي، وظلت تتردد كثيراً =

= على مسامع العراقيين، وفسر رميهم بها بسوء طبائعهم، وظهور قرن الشيطان ببلاد النهرين، ولتصديق ذلك وضعت أحاديث نبوية لذم أهل هذه البلاد، بينما فسر قولها عراقيون مثل ابن أبي حديد، ونسبها للجاحظ، بالعقل الثاقب الذي لا يستكين لخليفة وأمير.

وافترق النَّاس تجاه العراقيين إلى فريقين، نسب المحبون «يا أهل العراق أهل الشقاق والنفاق» إلى الأمير الدموي، بينما ينسبها المبغضون إلى الإمام عليّ، أما الخليفة الطارئ، عبد الله بن الزبير، وهو قائلها الحقيقي، فلا أحد يذكره، فهو لا كعليّ شريف لا تأخذه في الحق لومة لائم، ولا كالحجاج سفاك دماء، والمنزلة بين المنزلتين ليست منزلة! وكي لا يختم العراقيون بخاتم الشِّقاق والنِّفاق في كل الدُّهور نتحرى أصل العبارة.

ذم عليّ أهل البصرة، بسبب حرب الجمل، وذم العراقيين لأنهم تقاعسوا عن القتال وتكذيبهم إياه، قياساً بحماس أهل الشَّام للقتال وتصديقهم لمعاوية، ولم يصفهم على العموم بأهل الشِّقاق والنِّفاق. وخص أهل البصرة بعبارة: «عهدكم شقاق ودينكم نفاق». ولكن لماذا تحفظ عبارة الإمام عليّ وتصاغ منها جملة: أهل العراق أهل الشِّقاق والنِّفاق، ويغفل ذمه لقريش في أكثر من مرة، منها: «فَدَعْ عَنْكَ قُرَيشاً وَتَرْكَاضَهُمْ فِي الضَّلَالِ، وَتَجْوَالَهُمْ فِي الشِّقَاقِ، وَجِمَاحَهُمْ فِي التِّيهِ، فَإِنَّهُمْ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى حَرْبِي كَإِجمَاعِهِمْ عَلَى حَرْبِ رَسُولِ اللهِ(صلى الله عليه وآله) قَبْلِي، فَجَزَتْ قُرَيْشاً عَنِّي الْجَوَازِي! فَقَدْ قَطَعُوا رَحِمِي، وَسَلَبُونِي سُلْطَانَ ابْنِ أُمِّي» (نهج البلاغة، ص413، من كتاب لأخيه عقيل، كتاب رقم: 36)!

لقد وردت عبارة شقاق ونفاق أهل العراق أول ما وردت على لسَان ابن الزبير، إثر مقتل أخيه مصعب، واليه على العراق. ولكن مَنْ قتل مصعباً، العراقيون أم الحجازيون بقيادة عبد الملك بن مروان؟! قال ابن الزبير: «ألا إن أهل العراق أهل الشِّقاق والنِّفاق باعوه (مصعب) بأقل ثمن كانوا يأخذونه به» (ابن قتيبة، عيون الأخبار 2 ص630). أما الحجاج فقالها بعد أن تناقل العراقيون نبأ وفاته، وهو حيٌّ: «إن طائفة من أهل العراق، أهل الشِّقاق والنِّفاق، نزغ الشيطان بينهم، فقالوا: مات الحجاج! فَمَه! وهل يرجو الحجاج الخير إلا بعد الموت!» (المصدر نفسه 2 ص633). =

أنه صاحب ملاهٍ وقيان وشراب، وتدينه لا يقل عن إرهابيي اليوم، القتل من أجل الجنة والدماء الدماء من أجل الله، وطاعة الله لا تمر إلا عن طريقه وطريق إمامه الخليفة. فيذكر أنه مواظب على قراءة القرآن، قال ابن فرعون: «كنتُ إذا سمعتُ الحجَّاج يقرأ علمتُ أنه طالما درس كتاب الله»[1]. ورغم توسع ابن الأثير ومن بعده ابن كثير في ذكر أخبار عذاب الحجاج وسفكه للدماء إلا أنهما يذكران له: «كان يقرأ القرآن كل ليلة» وطرد من مجلسه رجلاً فخر برمي الحسنِ بنِ علي برمح[2]. مع أنه أصبح مثلاً للقسوة. قال أبو بكر الخوارزمي ذاماً أحد الولاة: «ولا الحجاج في أهل العراق معه إلا أول العادلين»[3].

كانت حرب عبد الرحمٰن الأشعث (81 ـ 83هـ) فرصة أهل العراق بالخلاص من الحجاج، فهي أخطر الحروب التي خاضها، وكاد أمره ينتهي في معركة دير الجماجم بالقرب من بابل، فربما للاسم متعلق بمنطقة الجمجمة أو الجميجمة الحالية، ويحكى أن هواءها أكثر ليونة وبرودة من الأماكن المحيطة بها، ولا تخلو تسميتها من رؤية جماجم القدماء في مقابرها الأثرية، حيث كانت بابل صرة الدنيا.

= وتمثل بها أبو جعفر المنصور حين ذكر ما جرى بين معاوية والحسن بن علي: «ثم قام بعده الحسين بن علي فخدعه أهل العراق وأهل الكوفة أهل الشقاق والنفاق والإغراق في الفتن» (الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص535).

(1) التوحيدي، البصار والذخائر 4 ص46. ابن الأثير، الكامل في التاريخ 4 ص585.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 4 ص585. البداية والنهاية 9 ص125.

(3) الثعالبي، يتيمة الدهر 4 ص233.

قدر مستشارو الخليفة عبد الملك بن مروان الموقف، فأشاروا عليه بالآتي: «إن كان يرضي أهل العراق أن يُنزع عنهم الحجاج، فإن نزع الحجاج أيسر من حرب أهل العراق، فانزعه عنهم تخلص لك طاعتهم، وتحقن به دماءنا ودماءهم»[1]. فأخذ الخليفة برأي مستشاريه، وبعث بمَنْ يشرف على عزل الحجاج مع مساواة العراقيين بأهل الشَّام في العطاء، وكانت هذه إحدى أسباب الخلاف، وأن يتولى عبد الرحمٰن الأشعث الأرض التي يختارها من العراق لتكون له ما دام حياً. بعث الخليفة أخاه محمداً بن مروان وولده عبد الله بن عبد الملك بجنودهما، وإذا قبل أهل العراق بعزل الحجاج كان محمد بن مروان والياً على بلادهم.

أما الحَجَّاج فلم يأت «أمر قط كان أشد عليه، ولا أغيظ له، ولا أوجع لقلبه منه»، فكتب إلى عبد الملك: «والله لئن أعطيت أهل العراق نزعي لا يلبثون إلا قليلاً حتى يخالفوك، ويسيروا إليك، ولا يزيدهم ذلك إلا جرأة عليك، ألم تسمع بوثوب أهل العِراق مع الأشتر على ابن عفان، فلما سألهم ما يريدون قالوا: نزع سعيد بن العاص، فلما نزعه لم تتم لهم السنة، حتى ساروا إليه فقتلوه، إن الحديد بالحديد يُفلح». لم يأخذ عبد الملك بتحذيرات الحجاج، فمضى بالأمر من أجل «العافية من الحرب».

مَنْ يدري فربما استخدم الحَجَّاج الطَّابور الخامس سُنَّة بما حصل بصفين من أجل قبول التَّحكيم، فرفض العراقيون ما تقدم من حل معقول. ولما عرض مبعوثا الخليفة رسالة الخليفة على

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص630.

العراقيين، وأعطاهم ابن الأشعث الخيار بعد أن حثهم على القبول وهم أعزاء أقوياء رفضوا العرض، وجددوا خلع عبد الملك من الخلافة. لقد أوهمهم الطَّلب بضعف الخصم، وحينها قال المبعوثان للحجاج: «شأنك بعسكرك وجندك فأعمل برأيك، فإنا قد أمِرنا أن نسمع لك ونطيع»[1]. وبهذا استمر الحجاج حاكماً خمس عشرة سنةً أخرى.

كانت وفاة الحجاج يوم السَّعود والبشائر عند العراقيين، ولا شماتة في الموت. فهذا إبراهيم النَّخعي، أحد أركان مدرسة الرأي بالعراق، سجد لله وبكى فرحاً لموته، قال تلميذه حماد: «بشرتُ إبراهيم بموت الحجاج فسجد... ما كنت أرى أحداً يبكي من الفرح حتى رأيت إبراهيم يبكي من الفرح»[2]. وهو القائل: «كفى عمّي أن يعمى الرجلُ عن أمر الحجاج». مات النَّخعي مرتاحاً بعد سنة، أي ٩٦هـ. أكثر من هذا روى أبو عمر الجرمي عن يونس النَّحوي: «أنا أذكر عرس العراق، فقيل له: وما عرس العراق؟ قال: موت الحَجَّاج سنة خمس وتسعين»[3]. وبعد أكثر من ثلاثة قرون على نهاية الحَجَّاج ابن يوسف الثقفي يتنصل الشاعر أبو عبد الله الحسين المعروف بابن الحَجَّاجِ (من شعراء العهد البويهي توفي 391هـ) من سميِّه بالتوضيح التالي، حسب رواية هلال الصَّابي (448هـ) قال: «ووجدت له رقعةً إلى أبي إسحاق جدي قد صدرها بأبيات، فاستحسنت مذهبه فيها ونسختها لذاك وهي»[4]:

---

(1) المصدر نفسه 3 ص631.

(2) ابن خِلّكان، وفيات الأعيان 1 ص279.

(3) ابن الجوزي، المنتظم 7 ص4.

(4) مسكويه، تجارب الأمم، ملحق: تاريخ الصَّابي 7 ص41.

فــداك الله بــي وبــكــل حــيٍّ
مــن الــدُّنــيــا دنــيٍّ أو شــريــفِ
يــحــلُّ لــك الــتــغــافــل عــن أُنــاسٍ
تــولــوا ظُــلــم خــادمــك الــضــعــيــفِ
ولــســتُ بــكــافــر فــيــحــل دمــي
ولا الــحَــجَّــاج جــدي مــن ثــقــيــفِ

قال ابن الحَجَّاج هذا مع اعترافه في أكثر من بيت أنه من سلالة الحَجَّاج بن يوسف الثقفي، كقوله[1]:

فــي جــوفِ قُــبــة جــدي ال
حَــجَّــاج مــا شــئــتُ أصــنــع

وقوله:

ونَــوه بــالــحَــجَّــاجِ جــدِّي ونَــســلــه
كــمــا نــوه الــحَــجَّــاج بــابــن الــمــهــلــبِ

كان من المهام العاجلة لمن يتولى أمر العراق، بعد موت الحَجَّاج، أن ينقذ ما يمكن إنقاذه، ويعالج خرابه. هذا ما شغل يزيد بن المهلب بن أبي صفرة (ت102هـ)، فقال: «إن العراق قد أخربها الحَجَّاج، وأنا اليوم رجاء أهل العراق، ومتى قدمتها أخذت النَّاس بالخراج، وعذبتهم عليه صرت مثل الحَجَّاج أدخل على النَّاس الحرب، وأعيد عليهم تلك السُّجون التَّي قد عافاهم الله منها، ومتى لم آت سليمان (الخليفة) ما جاء به الحَجَّاج لم يقبل مني»[2]. فاستعفى من أمرة العراق.

(1) ابن نباتة، تلطيف المزاج من شعر ابن الحجاج، ص170.
(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 4 ص44.

قال صاحب «العيون والحدائق»: «لما هلك (الحَجَّاج) بواسط قُبر فيها، وعفي قبره، وأجري عليه الماء، إذ كان أصحابه يدركون مدى نقمة النَّاس عليه، فخافوا أن ينبش قبره، وأن تحرق رمته»[1]. أما ضريح طرف زمانه الآخر الفقيه الحسن البصري فما زال شاخصاً، مفتوحاً لكل الفرق والمذاهب، لم يتأثر بخرابات البصرة المتتالية. عاش الحَجَّاج خمساً وخمسين (40 ـ 95هـ) سنةً زهق فيها ما زهق من الأرواح، عدها الطبري بمائة وعشرين ألف روح، من غير المقتولين في الحروب، واستعمل أنواع العذاب[2] في الخصوم والأبرياء، قتل بعد التعذيب من الشُّعراء أعشى همدان (قتل 82هـ)، رغم أنه قال مادحاً الحَجَّاج وذاماً العراق وأهله في لحظة قتله بقصيدة طويلة منها[3]:

أبى الله إلا أن يتمم نوُره
ويُطفي نُور الفاسقين فيخمدا
ويُظهر أهل الحق في كل موطن
ويعدل وقع السَّيف من كل أصيدا
ويُنزل ذُلاً بالعراق وأهله
لِما نقضوا العهد الوثيق الموكَّدَا

وقتل السنة 82هـ الأسرى، بعد حرب ابن الأشعث، كما قتل من المفكرين معبد الجهني، ومن الفقهاء سعيد بن جبير! ومن

(1) الشالجي، موسوعة الكنايات العامية البغدادية 2 ص341 عن العيون والحدائق 3 ص11.
(2) في قتل الأسرى وتعذيبهم من قبل الحَجَّاج راجع الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص646 ـ 647.
(3) المصدر نفسه 3 ص645.

الشعراء أعشى همدان، مثلما تقدم، ومن الرُّواة كُميل بن زياد. فكم سيكون عدد ضحاياه لو منحت الحجاج الدنيا وعاش ما عاشه الحسن البصري (21 ـ 110هـ)؟ سمَّى العراقيون يوم هلاك الحَجَّاج بعرس العراق، وبكى فقهاؤهم مِنْ الفرح، ولما مات البصري وابن سيرين وجرير والفرزدق في سنة واحدة قالت امرأة بصرية: «كيف يفلح بلد مات فقيهاه وشاعراه في سنة»[1]. أخبار الحجاج وقسوته قد لا تُحصى ولا تُعد، وقد أتينا على سياسته العنصرية ضد الموالي في كتابنا «المباح واللامباح» فصل «تغييب الألسن».

(1) الحموي، معجم الأدباء 7 ص261.

الطِّرس الثَّالث عشر

معروف الكرخي
المشي على الماء

«إذا متُّ فتصدقوا بقميصي هذا
فإني أريد أن أخرج من الدُّنيا
عرياناً كما دخلتها عرياناً»
معروف الكرخي

نحسد نحن أبناء الألفية الثالثة أهل زمان معروف الكرخي على وجوده بينهم، فهو المتسامح الرحب الروح، بينما ابتلي زماننا بعقول لا تحسن غير صناعة الظلام والتكفير. قال أبو القاسم القشيري: «سمعت إبراهيم الأطروش يقول: كنا قعوداً ببغداد مع معروف الكرخي على نهر دجلة، إذ مر بنا قوم أحداث في زورق يضربون بالدَّفِ ويشربون ويلعبون، فقلنا لمعروف: ألا تراهم كيف يعصون الله مجاهرين، ادع الله تعالى عليهم! فوضع يديه وقال: إلهي كما فرحتهم في الدُّنيا ففرحهم في الآخرة، فقلنا: إنما سألناك أن تدعو عليهم، فقال: إذا فرحهم في الآخرة تاب عليهم»[1].

---

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص137.

ولد «زاهد الوقت»[1] الشَّيخ معروف بن فيروز الكرخي بقرية من قرى واسط، صابئياً مندائي الدِّيانة، وقيل: كان مسيحياً من أهل بغداد، ودخل الإسلام عن طريق الإمام علي ابن موسى الرِّضا، وظل قائماً على بابه. بهذا يكون قريباً من الشيعة بالمسافة نفسها التي قرب بها من السُّنَّة، بعد صداقة مع الإمام أحمد بن حنبل. قال الأخير بحقه رداً على مَنْ نعته بعبارة «قصير العلم»: أمسك! «هل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف»[2]!؟

لا يفسر هذا التحول إلا بروح الكرخي المفتوحة على كل المذاهب، ولم يناسبه في هذا الطبع غير عالم التصوف، الجامع بين مدائح العلويين الباكي مقاتلهم والتزام السُّنَّة. بعدها أصبح معروف الكرخي شيخاً صوفياً لا يلتزم بمذهب معين، ونفيه لخلق القرآن لا يعني دخوله الصراع الذي احتد حول هذه المسألة بالذات. ذكر ابن الجوزي في مناقبه أن يعقوب الكرخي نقل عن عمِّه: «سمعت عمِّي معروفاً يقول وذاكروه أمر القرآن، فقال: واغوثاه بالله، القرآن كلام الله غير مخلوق»[3]. ولعلَّ دفنه بدير إلى جوار ستة جلاثقة يشير إلى تجاوزه الحاجز الديني إلى ما هو أرحب، على حد ما أنشد حفيده بالتصوف محيي الدين بن عربي. عرفت مقبرته بـ«مقبرة باب الدير»[4].

ما يزال قبره مزاراً لأهل السُّنَّة، ودفن إلى جانبه كبار الفقهاء السِّنِّيين، عدَّ منهم ياقوت الحموي: أحمد المقرئ «وهو

---

(1) راجع الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 3 ص362 ـ 363.

(2) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 2 ص166 ـ 167.

(3) المصدر نفسه، ص167، ابن الجوزي، مناقب معروف الكرخي، ص86.

(4) جواد وسوسه، دليل خارطة بغداد، ص171.

شيخ فاضل في الحنفية»[1]، وإسماعيل الصفار «وهو ثقة صام أربعة وثمانين رمضاناً، وكان متعصباً للسُّنَّة»[2]. ومن أشهر المدفونين إلى جوار الشيخ معروف زمرد خاتون زوجة الخليفة المستضيء بأمر الله، ووالدة النَّاصر لدين الله، وقد بنى ولدها منارة على قبرها ما زالت قائمة، يشير إليها النَّاس خطأً بمنارة زبيدة زوجة هارون الرشيد[3]. دفن إلى جانبها حفيدها الأمير علي أصغر، الذي توفي قبل والده، فكانت مناسبة أن يجدد فيها مقام الشَّيخ من قبل النَّاصر.

قيل: شيعت بغداد في ساعة واحدة زاهداً كبيراً وشاعراً كبيراً، الكرخي وأبا نواس[4]، وربما دُفنا في مكان واحد. قال أبو العتاهية الشاعر: «توفي (أبو نواس) ببغداد سنة مائتين هو ومعروف الكرخي في يوم واحد، فخرج مع جنازة معروف ثلثمائة ألف، ولم يخرج مع جنازة أبي نواس غير رجل واحد، فلما دفن معروف، قال قائل: أليس جمعنا وأبا نواس الإسلام! ودعا النَّاس فصلوا عليه، فرئي في المنام، فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: غفر لي بصلاة الذين صلوا على معروف وعليّ»[5].

يصعب تصديق مثل هذه الرِّواية فإضافة إلى عدم واقعيتها فإن راويها أبو العتاهية كان مبغضاً لأبي نواس! لكننا مع بقية الروايات لا نتوقف عند صدقها أو كذبها، إذا كانت ليست وراء

---

(1) الحموي، معجم الأدباء 1 ص397.
(2) المصدر نفسه 1 ص732.
(3) سوسه، فيضانات بغداد 1 ص255.
(4) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص316 ـ 317.
(5) المصدر نفسه.

موقف خطير، بقدر ما ننسبها لعصر راويتها، أو مؤلف الكتاب الذي وردت فيه، ونستفيد من ذلك أن في عصر المؤلف، وهو ابن نباتة جمال الدِّين المصري (ت768هـ) كانت تُطرح مثل هذه المقبلات بين صوفي تقي وشاعر متمرد، وغير ذلك تفيد الميل للتسامح.

من بين أضرحة بغداد سلم ضريح الشيخ معروف الكرخي من التخريب المتداول بين العثمانيين والإيرانيين؛ بعد أن سلم قبلها من المغول التتار، لعلَّ في ذلك إيماءة أخرى إلى أن صاحب الضريح ظل معروفاً بين النَّاس فوق الميول والاتجاهات. هذا ما شهد به أبو حيان التوحيدي، وهو يثلب الوزير الصاحب بن عباد، موضحاً لبعض أصحابه موقفه من المتكلمين المدعين مثل ابن عبَّاد، على حد عبارته: «ما قولي هذا فيهم إلا قولك يوم اجتماعنا في مقبرة معروف الكرخي لبعض الشيعة... فقولك لهذا الشيعي هو قولي للمتكلم إذا كان دعياً، ولم يكن في موقفه برَّاً تقياً»[1]. بمعنى أن الضريح كان مفتوحاً للجميع، ومكاناً تعقد فيه المناظرات، وليس هناك ما يحجب الشِّيعة من ريادة ضريح الكرخي، مثلما هو الحاجز النَّفسي التَّام اليوم.

يشبه معروف الكرخي الحسن البصري (ت110هـ) في أكثر من ناحية، فهما محط اتفاق وإعجاب الجميع، كلاهما يشعران بالخوف واليَّأس والحزن طوال حياتهما. اقترنت وفاتهما بوفاة كبار شعراء عصرهما، فالفرزدق وجرير ماتا سنة موت البصري. ومثلما اعتقد المحبون بمشي وصلاة البصري ورابعة العدوية على سطح

---

(1) التوحيدي، مثالب الوزيرين، ص305.

الماء، وصف الكرخي بمثل هذه الكرامة، حتى أن الفقيه سفيان بن عيينة (ت198هـ) حين سمع بالشَّائعة قال واثقاً: «لو قيل إنه يمشي في الهواء لصدقتُ»[1].

وحين سُأل الكرخي عن مشيه على الماء أجاب بالنَّفي: «هو ذا الماء وهو ذا أنا»[2]. لكن النَّاس لا يريدون نفي هذه الكرامة عنه، فقيل: إنه أجاب على السَّؤال ذاته بالنَّفي والإثبات: «ما مشيت قط على الماء، ولكن إذا هممت بالعبور جمع لي طرفاه فأتخطاها»[3]. قال ابن عيينة وهو بمكة لمسافرين بغداديين: «لا يزال أهل تلك المدينة (بغداد) بخير ما بقي فيهم»[4].

يلوذ النَّاس بضريح معروف الكرخي من عاديات الزَّمان، بعد كثرة الروايات حول قضائه الحاجات وهو حي يرزق، حتى وصف البغداديون ضريحه بـ«الترياق المجرب»[5]. قالوا أيضاً: «قبر معروف الكرخي مجرب لقضاء الحوائج»[6]. وقضاء الحوائج عبارة تردد عادة عند زيارة أكثر الأولياء والأئمة بالعراق، وخاصة

(1) ابن الجوزي، مناقب معروف الكرخي، ص84.

(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 13 ص206.

(3) المصدر نفسه. المشي على الماء أكثر المعجزات مخالفة للطبيعة، فهي كرامة الكرامات ولا تشاع إلا حول المتحد بالله لقوة الإيمان، وربما كان أصلها الديني ما جاء في الإنجيل حول معجزات السيد المسيح، فقد مشى على وجه البحر، ثم طلب من أحد تلامذته أن يأتيه مشياً على الماء، بعد أن قال له بطرس: «يا رب إن كنت إياه فمُرني أن آتي إليك على الماء» (إنجيل متى 22/14 ـ 33).

(4) ابن الجوزي، مناقب معروف الكرخي، ص84.

(5) المصدر نفسه، ص200. الموسوي، نزهة الجليس، ص562.

(6) ابن الجوزي، مناقب معروف الكرخي، ص200 ـ 201.

ضريح الإمام موسى بن جعفر الكاظم، ولا ندري إذا ما بدأت هذه الكرامة بضريح الكرخي أم لا.

إلى جانب المؤرخين أكد الجغرافيان ابن جبير (ت614هـ) وابن بطوطة (ت779هـ) عند زيارتهما بغداد قبره في إحدى محلات الكرخ، «وبإحدى هذه المحلات قبر معروف الكرخي، وهو رجل من الصالحين مشهور»[1]. وهي محلة باب البصرة[2]. كان «أهل بغداد يستسقون بقبره»[3]. ففي العام (690هـ) «أحبست الغيوث حتى انقضاء بعض شباط (فبراير)، فاجتمع الناس عند قاضي القضاة عز الدين بن الزَّنجاني، ثم خرجوا إلى مقبرة معروف، رَحِمَهُ اللهُ، يوم الخميس سابع عِشري (عشرين) صفر، واجتمعوا بباب المدرسة البشيرية، ونُصب هناك كرسي خطب عليه العدل شمس الدِّين ابن الهُنايسي، خطيب جامع الخليفة، ثم تضرَّع النَّاس وسألوا الله عَزَّ وَجَلَّ أن يعمهم برحمته، وأكثروا من البُكاء والاستغفار وعادوا»[4].

عَبّر راهب الدَّير المجاور لقبر الكرخي عن شعور المسيحيين الطيب نحو معروف الكرخي، بالقول وهو يتأمل كثرة مشيعي جنازته: «لو أن أحدكم فعل فعله لكان مثله»[5]. ويذكره المؤرخ المسيحي يعقوب سركيس في «مباحث عراقية»، وهو يتحدث عن عمارة مسجده، دون مجاملة لأحد «قدس الله روحه». ويحكى أن

---

(1) ابن جبير، الرحلة، ص226.

(2) ابن بطوطة، الرحلة، ص224 ـ 225.

(3) ابن الجوزي، مناقب معروف الكرخي، ص200 ـ 201.

(4) مؤلف مجهول، كتاب الحوادث، ص504 ـ 541.

(5) ابن الجوزي، مناقب معروف الكرخي. ص183.

اعترض أحد مريدي الشيخ معروف على أسفه لعدم تمكنه من الصلاة على جنازة الإمام أبي يوسف بقوله: «أنت تأسف على رجل من أصحاب السُّلطان يلي القضاء، ويرغب في الدُّنيا إن لم تحضر جنازته»؟! فأجابه بالقول: «رأيت البارحة كأني دخلت الجنة، فرأيت قصراً قد فرشت مجالسه، وأرخيت ستوره، وقام ولدانه، فقلت لمن هذا القصر؟ فقالوا ليعقوب بن إبراهيم الأنصاري أبي يوسف، فقلت سبحان الله بما استحق هذا من الله؟ فقالوا: بتعليمه الناس العلم، وصبره على أذاهم»[1].

في صلة الشيعة بمعروف الكرخي قال محمد حرز الدين، ثم تبعه باحثون معاصرون: «معروف الكرخي ممن أعرضت عنه الشيعة الإمامية قديماً وحديثاً»[2]، وأن الشيعي هو سميّه معروف بن خرّبوذ. لكن عدداً من المصادر الشيعية تلتزم رواية قرب الكرخي من التشيع ومن الإمام علي الرضا، مع ذكرها لابن خرّبوذ. قال أغا بزرك الطهراني: «أخبرني بعض الثُّقات أن مولانا الثِّقة الجليل محمد طاهر القمي ألف رسالة في تضليل جماعة الصوفية، وإخراجهم عن الدين، والعلامة المحقق المولى محمد تقي المجلسي ردَّ عليه في إخراج بعضهم مثل معروف الكرخي»[3].

وقال أبو القاسم الخوئي في باب معروف الكرخي: «قال ابن شهر في المناقب الجزء (4) باب إمامة أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، فضل في مكارم أخلاقه ومعالي أموره عليه السلام»[4].

(1) الحنفي، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية 2 ص401 ـ 402.

(2) حرز الدين، مراقد المعارف 2 ص321.

(3) الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة 26 ص51.

(4) الخوئي، رجال الحديث 18 ص231.

ويجمع الإمام عبد الحسين شرف الدِّين الموسوي في ابن خرّبوذ وابن فيروز بشخص واحد: «معروف بن خرّبوذ الكرخي توفي ببغداد سنة مئتين، وقبره معروف يزار، وكان سري السَّقطي من تلاميذته»[1].

أفاد المؤرخ فيليب حتي محتملاً، مع عدم دقة في المعلومات، أن معروفاً الكرخي كان صابئياً[2]. وأول مَنْ أشار إلى صابئية الكرخي هو الخطيب البغدادي، وسنده: «أخبرنا محمد بن أحمد بن روق قال: سمعتُ أبا بكر محمد بن الحسن المقرئ المعروف بالنقاش، وسئل عن معروف الكرخي، فقال: سمعت إدريس بن عبد الكريم يقول: هو معروف بن الفيزران وبيني وبينه قرابة، وكان أبوه صابئياً من أهل نهر بان من قرى واسط»[3].

وأكد ذلك ابن الجوزي بالقول: «كان أبوه صابئياً من قُرى واسط»[4]، وابن تغرى في روايته: «كان أبواه من أعمال واسط من

(1) الموسوي، المراجعات، ص117.

(2) حتي، تاريخ العرب، ص507. بعد مراجعة المصدر الذي ادعى حتي الاقتباس عنه (الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة نيكلسون إلى الإنكليزية، ليدن 1911، ص114) بطبعته المشار إليها لم نجد أي إشارة من قبل الهجويري إلى ديانة الكرخي السابقة، وكانت النتيجة نفسها بعد مراجعة الطبعة العربية لكتاب الهجويري (مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1974) ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل. ما نحتمله أن فيليب حتي أخذ ما أشار إليه نيكلسون في كتابه «التصوف الإسلامي»، فأثبته للهجويري لإضفاء عمق تاريخي على معلومته، ولو على حساب التوثيق والأمانة العلمية!

(3) البغدادي، تاريخ بغداد، 13 ص200.

(4) ابن الجوزي، مناقب معروف الكرخي، ص50.

الصابئة»[1]. اعتمد الباحث كامل مصطفى الشِّيبي في صلته ما قاله نيكلسون حول صلة التصوف بالعرفان الصَّابئي المتأثرة بالعرفان البابلي، واحتماله في أن يكون الكرخي صابئياً[2].

أما هاشم معروف الحسني فأفاد مدعياً اقتباسه من «طبقات الصُّوفيه» للسَّلمي، و«الطبقات الكبرى» للشعراني، و«الرسالة القشيرية» للقشيري أن الكرخي كان فارسياً. كتب الحسني: «فارسي الأصل كما يؤكد ذلك الشعراني والسَّلمي والقشيري وغيرهم، وكان مجوسياً ثم اعتنق الإسلام»[3]. ترى من أي شعراني وقشيري وسلمي اقتبس الحسني؟ فبعد مراجعة المصادر المذكورة، وبطبعات مختلفة، اتضح أنه لا أثر لهذا التأكيد، فكل الذي قاله الشَّعراني: «أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي (رض) وهو من جملة المشايخ المشهورين بالزهد والورع والفتوة، مجاب الدعوة، يستقى بقبره، وهو من موالي علي بن موسى الرضا (رض)، صحب داوود الطائي، ومات ببغداد، ودفن بها سنة مائتين، وقبره ظاهر يُزار ليلاً ونهاراً»[4].

وما قاله السَّلمي هو: «أبو محفوظ بن فيروز، سمعت محمد بن يعقوب الأصم يقول: سمعت زكريا بن يحيى بن أسد يقول: معروف بن فيروز أبو محفوظ الكرخي، ويُقال معروف الفيزران، سمعت جدي إسماعيل بن نُجيد يقول: سمعت أبا عباس السرّاج يقول: سمعت إبراهيم بن الجنيد يقول: معروف الكرخي

---

(1) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، 2 ص166.

(2) الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع 1 ص386.

(3) الحسني، التصوف والتشيع، ص518.

(4) الشعراني، الطبقات الكبرى 1 ص61.

هو معروف بن الفيزران، ويُقال معروف بن علي»[1].

وأخيراً ما قاله القشيري: «هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي، من كبار المشايخ، مجاب الدعوة يستشفى بقبره، يقول البغداديون: قبره معروف ترياق مجرب، وهو من موالي علي بن موسى الرِّضا، وكان أستاذ سري السَّقطي»[2]. هذا كل ما قاله الثلاثة، فمن أين جاء هاشم معروف الحسني بمعلومته؟!

ما نحتمله أن الحسني اعتقد تأكيد المصادر المذكورة، دون أن يبحث فيها، وهذا أمر يفعله الكثيرون، أن يأخذوا من مصادر ثانوية ويدعون مراجعتهم للمصادر الأصل، وهو نوع من السرقة المفضوحة. لقد منح الحسني معروف الكرخي أصلاً وديانة قياساً على اسم فيروز أو فيزران. وإذا كانت معلومته على هذا القياس فيصبح كلُّ عربي أو تركي اسمه إسكندر يونانياً!

لو قُدر وفتحت مقبرة الشيخ معروف ذاكرتها منذ قبل الإسلام، يوم كانت مقبرة للمسيحيين، وحتى هذه اللحظة وهي خاصة بأموات البغداديين من أهل السُّنَّة، فماذا ستروي عن تبدل العصور وتلاقي الأضداد، وكيف اختصرت تاريخها بقبر واسم الشيخ معروف الكرخي! هل لأنه عرف الله بالقرب من كل أديانه، واتخذ الإسلام بالقرب من كل مذاهبه، فقيل كان صابئياً ومسيحياً ومسلماً: شيعياً وسنِّياً ومتصوفاً. يقف بباب الإمام علي بن موسى الرضا، ويجله ابن حنبل، ويتبع طريقته الشيخ الجنيد، والسري السَّقطي؟!

---

(1) السّلمي، طبقات الصُّوفية، ص74 ـ 79.

(2) القشيري، الرِّسالة القشيرية، ص427 ـ 428.

الطِّرس الرَّابع عشر

أَبو نواس
مِحَنُه في زمانه وزماننا

«ضراط أبي نواس في
جهنم أشعر من تسبيح
الرَّقاشي في الجنة»
المرزباني

لا أظن أن شاعراً تواصل إيذاؤه عبر التاريخ إلى يومنا هذا مثل الحسن بن هانئ أبي نواس. لقد اقحم اسمه وشعره في الحرب بين الأمين والمأمون بقراءة خمرياته من على منابر مساجد خراسان نكاية بالأمين، فكاد الأخير يقتله ببغداد. وتدور القرون ويقحم اسمه في الحرب العراقية الإيرانية برفع تمثاله وإقفار الشارع المسمى باسمه؛ لأنه ما زال محسوباً على المجوسية. وتحامل سلفيو مصر على ديوانه فضيقوا الخناق على طباعته لأنه يخدش شرف الأمة، وكأن المصريين لم ينسوا هجاءه القديم لهم.

فإن يك باقٍ إفك فرعون فيكم
فإن عصا موسى بكفِّ خصيب

رماكم أمير المؤمنين بحيةٍ
أكول لحيات البلاد شروب

على مدار التاريخ ظل شخصه وشعره مادة للسخرية، حمال قصائد الشذوذ والسفه، حتى اقترن بأشعب وجحا والمخنثين، مثل غلام المتوكل عبادة. رغم أنه الشَّاعر المطبوع صاحب الثَّورة والتَّجديد في الشِّعر العربي، ولولا إخلاصه لطّبعه الشِّعري لأصبح متكلماً جدلاً.

تبادل أغلب المتكلمين الشُّعراء والشُّعراء المتكلمين المواقع، في زمن يقبل تعدد المواهب والتخصصات مجتمعة لشخص واحد. غير أن موهبة الشِّعر خاصة؛ لأنها إن بدت مطبوعة تكتسح ما حولها من مواهب، وإن بدت مكتسبة تلاشت مع ظهور أي اهتمام آخر. فالجاحظ كان أديباً وكاتباً ومتكلماً، له خبرة بالحيوان وشاعراً، ولأنه غير مطبوع على الشِّعر ظل من أصحاب البيت والبيتين، بينما برز جهبذاً في الكتابة وعلم الكلام، ومثله أستاذه إبراهيم بن سيار النَّظام بدأ شاعراً وانتهى متكلماً فيلسوفاً.

احتجب إبراهيم النَّظام شاعراً مثلما احتجب أبو نواس متكلماً. رغم أن الأول كان رقيق النَّظم دقيق المعاني حسب ترجمة حياته، والثَّاني ظل يضمن شعره «ألفاظ المتكلمين»[1]، ولم يكن «متكلماً جدلاً»[2]. كما أراد له ابن منظور، والأنسب هو قوله فيه: «اشتهى علم الكلام فقعد إلى أصحابه، فتعلم منهم شيئاً من الكلام»[3]. أما وصفه بالمتكلم الجدل ففيه تناقض صريح مع قوله

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص141.
(2) ابن منظور، أخبار أبي نواس، ص13، ومختار الأغاني 3 ص17.
(3) ابن منظور، مختار الأغاني 3 ص11.

الصحيح فيه «اشتهى...»، وهذا لا يعني الطبع والجدارة. وفي تبادل المواقع بين المتكلم والشاعر قال ابن المعتز (ت298هـ): «كان مذهب إبراهيم النَّظام في أول أمره الشِّعر، ومذهب أبي نواس الكلام وانتقل إلى الشِّعر»[1].

ولا يخفي ابن منظور إعجابه بأبي نواس، فقد خصه بترجمة في «مختار الأغاني»، وبكتاب خاص «أخبار أبي نواس»، إضافة إلى ترجمته له في كتاب «مختصر تاريخ دمشق». وانتقد أبا فرج الأصفهاني لأنه لم يفرد لأبي نواس ترجمةً، فقد أورد أخباره مع أخبار جنان الجارية وعلى هامش سيرة أبي العتاهية الشَّاعر، ليؤكد أن هذا الأخير كان الأشعر. قال ابن منظور: «ما أدري هل أغفل أبو فرج ذكر أبي نواس في كتابه، أم سقطت من كتابه من بعده! ليت شعري إذا أغفل أبو فرج ذكر أبي نواس في كتابه فمن ذكر! على أن أبا فرج ليس ممن يجهل قدر أبي نواس في فضله ونبله وجده وهزله وسائر فنونه، من صدقه ومجونه، وإنه لطراز كُتب، بل علم أهل الأدب»[2]. وإن اكتفى الأصفهاني من ذكر لأبي نواس على هامش أخبار جنان وأبي العتاهية، وتجاهله واصل الحموي كليةً في كتابه «تجريد الأغاني».

أعود إلى العلاقة بين المتكلم النَّظام والشَّاعر أبي نواس، قال ابن منظور: كان «إبراهيم النَّظام يدعوه إلى مذهب المعتزلة، أو القول بعموم الوعيد، وينهاه عن أفعاله ويقول له: إن الكبائر

---

(1) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص272.

(2) ابن منظور، مختار الأغاني 3 ص5 ـ 6.

مخلدات في النار، وأن مذهب المعتزلة هو الحق، فأبى أن يجيبه إلى ذلك وفارقه وهجاه معرِّضاً به»[1]. خلاف شعور أبي نواس تجاه النَّظام كان الأخير يبدي إعجابه بشعره، مكتشفاً فيه كلاماً وفلسفة، ومنه:

سبحان مَنْ خلق الخلق
مِنْ ضعيفٍ مهين
فساقه مِنْ قرار
إلى قرار مكين
في الحُجب شيئاً فشيئاً
يحار دون العيون
حتى بدت حركات
مخلوقة مِنْ سكون

قال النَّظام: «لما سمعت هذه الأبيات نبهني لشيء كنت غافلاً عنه حتى وضعت كتاباً في الحركة والسكون»[2]. ورغم أخذ الرواية المتقدمة بنظر الاعتبار، إلا أن مقالة الحركة والسكون تبلورت عند المعتزلة قبل النظام، وجرت حولها مناظرات عديدة بين متكلمين من مختلف المشارب، وقول النظام لا وجود للسكون، فالأجسام دائمة الحركة، وهي نوعان: حركة نقلة وحركة اعتماد. ورد في الرِّوايات أن جاء النَّظام إلى أبي نواس طالباً منه ما قاله في مقالة الجزء، فأنشده[3]:

---

(1) المصدر نفسه 3 ص193.
(2) المصدر نفسه 3 ص153.
(3) المصدر نفسه 3 ص98.

تـــركـــت مـــنـــي قـــلـــيـــلاً
مِـــنْ قـــلـــيـــل مـــن أقـــلا
يـــكـــاد لا يـــتـــجـــزأ
أقـــل فـــي الـــلـــفـــظ مـــن لا

بعد سماعها أثنى النَّظام عليه بالقول: «أنت أشعر النَّاس في هذا المعنى، والجزء الذي لا يتجزأ، منذ دهرنا الأطول، نخوض فيه ما خرج لنا فيه من القول ما جمعته أنت فيه في بيت واحد»[1]. معروف أن النظام قال بمقالة الجزء الذي لا نهاية لتجزئته، خالف في ذلك أستاذه أبي الهذيل العلاف. ورغم هذا الإعجاب لم يتردد أبو نواس في هجاء النظام، الذي تعلم على يده يوم كان يشتهي علم الكلام، ففي قصيدته «الإبراهيمية» هجاه:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة
حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرأً حرجاً
فإن حظركه بالدين إزراء

ورد هجاؤه العنيف للنَّظام أيضاً في ديوانه برواية الصُّولي[2]:

قـــولا لإبـــراهـــيـــم قـــولاً هـــتـــراً
غـــلـــبـــتـــنـــي زنـــدقـــة وكـــفـــرا
إن قـــلـــت مـــا تـــشـــرب قـــال: خـــمـــر
أو قـــلـــت مـــا تـــنـــكـــح قـــال الـــدبـــرا

(1) الجاحظ، البيان والتبيين 1 ص141.

(2) ديوان أبي نواس، ص619.

أو قلت ما تترك قال: البرا
أو قلت ما تقول قال: شعرا

يتجاوز ابن منظور فضل المتكلمين على أبي نواس، بأخذه عنهم الألفاظ الفلسفية والكلامية لينظمها شعراً، فقال: إنه أخذها من فلاسفة الهند مباشرة، فالبيت النواسي التالي:

سَخُنت من شدة البرودة حتى
صرت عندي كأنك نار

أخذه «من مذهب حكماء الهند، فإنهم يقولون: إن الشيء إذا أفرط في البرد انقلب حاراً»[1]. بيد أن العلاقة بين الأضداد كانت مبحوثة عند المتكلمين من قبل، وظاهرة تحول الضِّد إلى ضده معروفة عند عامة النَّاس. لقد أعجب الجاحظ، من بين شعر «التظرف والتملح»، شعر أبي نواس لأنه يتضمن، حسب عبارته، «ألفاظ المتكلمين» مثل قوله:

وذات خدٍّ مورَّدْ
قهوية المتجرد
تأمَّل العين منها
محاسناً ليس تنفد

كان كلثوم العتابي، على حد عبارة ما نقل عن الجاحظ، «يضع من قدر أبي نواس»[2]، ويتهمه بسرقة المعاني. منها قول أبي نواس:

---

(1) ابن منظور، مختار الأغاني 3 ص18.

(2) المسعودي، مروج الذهب، 4 ص217.

إذا نحن أثنينا عليك بصالح
فأنت الذي تثني وفوق الذي نُثني
وإن جرت الألفاظ منّا بمدحة
لغيرك إنساناً فأنت الذي نعني

ادعى العتابي أن الأبيات مسروقة من قول أبي دهبل الجمحي:

وإذ يقال لبعضهم نعم الفتى
فابن المغيرة ذلك النعم

إلا أن العتابي يعترف على نفسه بسرقه قول بشار بن برد:

جفت عيني عن التغميض حتى
كأن جفونها عنها قصار

لكنه ادعى أن بشار سرقه من قول جميل بثينة:

كأن المحبَّ قصير الجفون
لطول السُّهاد ولم تقتصر

يعلق المرزباني ذو الميول المعتزلية (ت384هـ) على دعوى العتابي، بقوله: «إلا أن بشاراً قد أحسن أخذه»[1]. قد لا يقف العتابي في إيذاء أبي نواس عند هذا الحد، فحصل أن خشيه على نفسه، حدث مرة أن أمر الرَّشيد بحبس أبي نواس، حتى يدع الخمر، فكتب إليه قائلاً:

مَنْ ذا يكون أبا نوا
سكَ إن حبست أبا نواس

(1) المرزباني، الموشح، ص450.

إن أنـــــت لــــــم تـــــرفــــع بــــه
رأســـاً هُـــديـــت فـــنـــصـــف رأس

فأمسكها العتابي على أبي نواس: «ما أحسن نصف رأس الخليفة يُرفع، فقال له: جعلني الله فداك يا أبا عمرو لا تنبههم فتُهلكني»[1].

أُقحم أبو نواس في المعارك التي دارت بين الأمين والمأمون، وأصابه ما أصابه من قلق وإزعاج، فقد وظف الفضل بن سهل، المعروف بذي الرئاستين وكان من خاصة عبد الله المأمون بخراسان، خمرياته ضد محمد الأمين ببغداد، حتى قرأت «على المنابر بخراسان»[2]، ومنها قصيدته المشهورة:

ألا فاسقني خمراً وقل هي الخمر
ولا تسقني سرّاً إذا أمكن الجهر

أغضبت القصيدة الأمين ووالدته السيدة زبيدة، فكانت سبباً في منعه من قول الشِّعر، ورميه في السِّجن، غير هذا تعرض أبو نواس للقتل أكثر من مرة بتهمة الزندقة إن صح ما نُسب له:

تـــعـــلـــل بـــالـــمـــنـــى إذ أنـــت حـــيٌّ
وبـــعـــد الـــمـــوت مـــن لـــبـــن وخـــمـــر
حـــيـــاةٌ بـــعـــد مـــوتٍ ثـــم بـــعـــثٌ
حـــديـــثُ خـــرافـــة يـــا أمَّ عـــمـــرو

وفي واحدة من محنه كتبَ يستعطف الخليفة محمد الأمين:

---

(1) المرزباني، معجم الشعراء، ص430.

(2) القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب 1 ص413.

تـذكـر أمـيـن الله والـعـهـد يُـذكـر
مـقـامـي وأنـشـاديـك والـنَّـاس حُـضَّـرُ

تعرض لمثل هذا العذاب مع عظم منزلته لدى هارون الرَّشيد، فيروى في أكثر من مصدر، أنه عندما غاب فترة طويلة دون أن يُعرف له خبر، قال هارون: «والله إن صح أنه قتل لأقتلنَ قاتله ولو كان محمداً (الأمين) انظروا كل من كان هجاه من الناس فاكتبوا اسمه وارفعوه إليَّ، فارتجت لذلك بغداد»[1]. وعلى عهدة المُحبى (ت1111هـ) أنه كان يقول في ولي عهد الرشيد متغزلاً «وهو يفتش عن رأسه»[2]:

إذا تـفـكـرت فـي هـوىً لـه
ألـمـس رأسـي هـل طـار عـن جـسـدي

كان أبو نواس قريباً من الأمين بعيداً عن المأمون؛ لأن الأول خليفة ومقامه ببغداد، والثاني أمير ومقامه بخراسان، ومخلوع من ولاية العهد، وربما في هذه المنزلة ما يُبعد أبو نواس عن تهمة الشعوبية والنسبة الفارسية. قال في الأمين:

صـبـبـتُ عـلـى الأمـيـن ثـيـابَ مـدحـي
فـكـل الـنـاس حـسَّـن واسـتـجـادا

وفي رواية أخرى، أو أن أبا نواس بدَّل الكلمات حسب منزلة الممدوح، فورد البيت نفسه بحق أمير عباسي:

---

(1) ابن منظور، مختار الأغاني 3 ص252، النُّويري، نهاية الأرب 4 ص120.
(2) المُحبى، نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة 1 ص226.

صـبـبـتُ عـلـى الأمـيـرِ ثـيـاب مـدحـي
فـكـلٌّ قـال: أحـسـنَ واسـتـجـادا

بقدر محاولته في الاقتراب من المعتزلة خاصة، والمتكلمين عامة، حاول أبو نواس الاقتراب من أصحاب الحديث، لكن موهبته الشعرية، وما يتعلق بها من مزاج، وتعرفه على الفكر العقلي مبكراً حال دون ذلك. فيذكر ابن عساكر[1] أنه كان يطلب الحديث من المحدث عبد الواحد بن زياد بالبصرة، فقال عندما سأله عما يريد:

ولقد كنا روينا عن سعيد عن قتادة
عن سعيد بن مسيب أن سعد بن عبادة
قال: مَنْ مات محباً فله أَجر الشهادة

ويضيف ابن منظور:

هو في ذاك حكيم زعمت ذاك جرادة

كانت جرادة غانية من غانيات البصرة المعروفات يوم ذاك. فإن صحت الرواية فما قال أبو نواس ذلك إلا مستهزئاً بأهل الحديث، لقربه من أهل الرأي. ولما بلغ ذلك الإمام مالك ابن أنس (ت179هـ)، صاحب مدرسة الحديث الحجازية، قال عنه: «عراقي غث ليس له تمام نسك ولا عقل ولا ظرف»[2]. ويعني بالعراقي مدرسة أهل الرأي، وصاحبها الإمام أبو حنيفة النعمان بالكوفة وأصبحت، فيما بعد، مذهبَ الدولة العباسية، كان بين أتباع المدرستين ما كان من الرُّدود. ربما ما هيج أبو نواس الإمام

(1) ابن عساكر، تاريخ دمشق 13 ص436.
(2) المصدر نفسه 13 ص437.

مالك، فاكتفى بهجاء محدث أقل منزلة، هو عبد الواحد بن زياد بقوله:

لعمرك ما العبد المؤدي ضريبة
بل العبد عبد الواحد بن زياد
فليس بذي دنيا ولا ذي ديانة
ولا ذي حجى في علمه وسداد

أما الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ) فلم يعجبه أبا نواس ولا شعره، يذكر أنه ضاق من سماع بضعة أبيات من زهدياته، قرأها بمجلسه زائر قادم من البصرة[1]، كان مطلعها[2]:

إذا ما خلوت الدَّهر يوماً فلا تقل
خلوت ولكن قلْ عليَّ رقيب

قيل: إنه حدَّث بشعره ما لا يعجب المحدثين، ومما ذكر أن المحدث إسحاق بن الأزرق اشتكاه بقوله: «أبو نواس يكذب عليَّ وعلى أصحاب رسول الله»[3]، وعرض في رقعة كتب فيها شعراً لأبي نواس:

حدثني الأزرق المحدثُ عن
عمرو بن شمر عن ابن مسعود
لا تخلف الوعد غير كافرة
أو كافر في السعير مصفود

---

(1) المصدر نفسه 13 ص455.

(2) ديوان أبي نواس برواية الصُولي، ص709.

(3) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق 7 ص83.

غير أن الفقيه سفيان الثَّوري كان يذب عن أبي نواس في مجالسه، ذكر ابن منظور أنه ردَّ رجلاً نال من قدره «أتقول في رجل يقول:

تخافه الناسُ وترجوه
كأنه الجنَّةُ والنَّارُ»[1]

أعجب المحدث سفيان بن عيينه في بيتين قالهما أبو نواس في جنان الجارية، وهي تلطم في مأتم بالبصرة، فقال: «آمنت بالذي خلقه»[2]، والبيتان هما:

يا قمراً أبصرت في مأتمٍ
يندب شجواً بين أترابِ
يبكي فيُذري الدرَّ من عينه
ويلطم الوَرْدَ بعنَّاب

كان الإمام الشافعي (وهناك رواية تسمي آخر) على ما يبدو على علاقة مع الشَّاعر، قال: «دخلنا على أبي نواس في اليوم الذي مات فيه، وهو يجود بنفسه، فقلنا له: ما أعددت لهذا اليوم، فأنشأ يقول:

تعاظمني ذنبي فلما قرنته
بعفوك ربي كان عفوك أعظما
ولولاك لم يغو بإبليس عابدٌ
على حين قد أغوى صفيك آدما[3]

---

(1) ابن منظور، مختار الأغاني 3 ص37.
(2) الأصفهاني، الأغاني 20 ص13.
(3) ابن عساكر، تاريخ دمشق 13 ص459.

وروى ابن عساكر أيضاً أن الإمام الشَّافعي وعمرو بن بحر الجاحظ حدثا عن أبي نواس، وهو أحد مسندي الحديث التَّالي: «لا يموتنَ أحدكم حتى يحسن ظنه بربّه فإن أحسن الظن بالله تعالى ثمن الجنَّة»[1].

أخيراً، إذا كان الشِّعر في الحركة والجزء والأعراض أوصل أبا نواس بمتكلمي المعتزلة، فهل توصله الأبيات التالية[2] بالجبريين، بقدر ما تبعده عن نفاة القدر، والمعتزلة في مقدمتهم:

لـــــيـــــس لـــــلإنـــــســـــان إلا
مـــــا قـــــضـــــى الله وقـــــدر
لـــيـــس لـــلـــمـــخـــلـــوق تـــد
بـــيـــر بـــل الله الـــمـــدبـــر

كان أبو نواس طيب الطَّبع، يتقصد الظَّرف من أجل راحة الآخرين، كشف ذلك قوله[3]:

أتـتـبـع الـظَّـرفـاء أكـتـب عـنـهـم
كـيـمـا أحـدث مَـنْ أحـبُّ فـيـضـحـكـا

ويخبرنا ابن المعتز: كان أبو نواس «عالماً فقيهاً، عارفاً بالأحكام والفتيا، بصيراً بالاختلاف، صاحب حفظ ونظر ومعرفة بطرق الحديث، يعرف ناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وقد تأدب بالبصرة، وهي يوم ذاك أكثر بلاد الله علماً وفقهاً وأدباً، وكان أحفظ لأشعار القدماء والمخضرمين وأوائل

---

(1) المصدر نفسه 13 ص408.
(2) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد 7 ص447.
(3) الجاحظ، البيان والتبيين 4 ص75.

الإسلاميين والمحدثين»[1]. ويبرأ ابن المعتز أبا نواس من كل ما علق به من تشويه بالقول: «هذا الشعر مما ينحله العامة أبا نواس، وذلك غلط لأن العامة الحمقى قد لهجت بأن تنسب كل شعر المجون إلى أبي نواس، وكذلك تصنع في أمر مجنون، كل شعر فيه ذكر ليلى تنسبه إلى مجنون»[2]. فلا يعتقد أن أبا نواس قال بيتاً ليس فيه جزالة ولا معنى، مثل البيت الآتي:

مَنْ دخل البيت فهو آمنٌ
من كل شيء ما خلا النَّيكا

وردت ترجمة الشاعر في «تاريخ بغداد» و«تاريخ دمشق» و«وفيات الأعيان» إلى جانب المصادر التي وردت في النَّص، الكل متفق تقريباً أن والده كان دمشقياً من جند مروان بن محمد، ووالدته بصرية من الأهواز اسمها جلبان، يوم كانت من ملحقات البصرة. كانت جلبان حسب ابن منظور «امرأة موسورة بالبصرة، كانت تجمع أولاد الزنا وتربيهم»[3]. وفعلها الإنساني هذا لا يقل شرفاً مما فعله صعصعة بن ناجية جد الشَّاعر الفرزدق، يوم كان يدفع ديات البنات في الجاهلية، حتى لا يُوْدنَ، فقال الحفيد:

وجدي الذي منع الوائدات
وأحيا الوئيد فلم تُوءد

ولد أبو نواس بالبصرة ونشأ بها، ثم سكن بغداد حتى وفاته السنة (203هـ)، فقيل: بصري سكن بغداد، ودفن في ترابها. وقد

(1) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص20.
(2) المصدر نفسه، ص89.
(3) ابن منظور، مختار الأغاني 3 ص24.

وردت رواية الشّاعر أبي العتاهية حول وفاة أبي نواس وتشييعه مع جنازة الشيخ معروف الكرخي في مكان آخر من الكتاب. وعلى الرَّغم من تقديرنا لمفكري وعلماء البلاد الإيرانية، يوم كان سوادهم على الدِّين الزَّرادشتي، وبعدها إسهامهم الكبير في الحضارة الإسلامية، فلسفةً وفناً وعلماً، إلا أن أبا نواس لم يكن فارسياً، كما يذكر بعض المعاصرين، الذين فعلوا ذلك مع عراقيين كماني الفيلسوف والنَّبي، ومع الإمام أبي حنيفة النُّعمان وهو من أهل بابل، نشأ وعاش بالكوفة وبغداد، ومع الشيخ معروف الكرخي لأن اسم أبيه فيروز أو فيزران!

قيل: اكتسب أبو نواس لثغته من مدينته البصرة، «كان ألثغ على الرَّاء، يجعلها غيناً، وهي كثيرة بالبصرة، لا يخلو من العشرين اثنان أن يلثغا بها»[1]. البصرة التي هجا أبو نواس نخلها وماءها، وهي على حد عبارة ابن المعتز «أكثر بلاد الله علماً وفقهاً وأدباً». فمن قول أبي نواس في البصريين:

أيا مَنْ كنت بالبصرة أصفي لهم الودا

ومَنْ كانوا موالي ومَنْ كنت لهم عبدا

وأشهر اللثغاء البصريين كان واصل بن عطاء، إلا أنه كان يتجاوز لفظ الراء إلى حروف أُخر، فأمير الأمراء يلفظها حكيم الحكماء وهلمَّ جرّا! وبسبب لثغة ابن عطاء يتبسط الجاحظ في اللَّثغة واللُّثغاء بكلام يستغرق ستين صفحة من كتابه «البيان والتَّبيين»[2].

---

(1) المصدر نفسه 3 ص10.

(2) الجاحظ، البيان والتَّبيين 1 ص14 ـ 74.

يبدو الموقف من أبي نواس أحد اثنين: إما ماجن زنديق، وإما عالم نحرير في الكلام والفلسفة، حتى تطرف المرزباني ونقل ابن نباتة القول عنه: «ضراط أبي نواس في جهنم أشعر من تسبيح الرقاشي في الجنة»[1]. والرقاشي هو الفضل بن عبد الصمد البصري، شاعر قريب من الاعتزال تبادل مع أبي نواس الهجاء، وكان يتنكر لأصله ويدعي العروبة، فقال فيه أبو نواس:

قلتُ يوماً للرقاشي (م) وقد سب الموالي
ما الذي نحاك عن أصلك من عَمٍّ وخال

قال لي قد كنت مولىً زمناً ثم بدا لي
أنا بالبصرة مؤلىً عربيٌّ بالجبال

وعاد التاريخ على أبي نواس بمأساة أخرى طالت هذه المرة تمثاله ببغداد، إذ أُقحم اسمه في الحرب العراقية الإيرانية السنة 1980. قيل بمقترح من الشيخ جلال الحنفي (ت2006هـ)، الذي أشار إلى الشاعر بالمجوسية وكونه فارسياً مع أنه مسلم عراقي الأم والولادة والنشأة وشامي الأب. وبعد اثني عشر قرناً من تداول ثروة أبي نواس الشِّعرية بين الأجيال تنشط حملة يقودها رجال الدِّين المتزمتون بمصر لحجب ديوانه، الذي أنس به المصريون ووشحوا صفحات دورياتهم الثَّقافية به، وأكثرها انتشاراً «أخبار الأدب».

لا أجد في محنة أبي نواس الأُولى والأخيرة ما يقال غير قصيده:

---

(1) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص316.

تغطيت من دهري بظلٍّ جناحه
فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيام ما اسمي! فما درت
وأين مكاني ما عرفنَ مكاني

الطِّرس الخامس عشر

ابن الجهم
أين الكراهية من عيون المها!

«كان علي بن الجهم شاعراً مفلقاً
مطبوعاً يضع لسانه حيث يشاء»
ابن المعتز

شاعر مطبوع، حالت موهبته دون طموحه في علم الحديث وكتابة التاريخ، إلا أنه سخرها للكراهية حتى قتل بسببها. كان علي بن الجهم (188 ـ 249هـ) شاعراً مطبوعاً في شعره كان لنصرة أصحاب الحديث ومعاداة المعتزلة والعلويين. فكان لسان حالهم أيام جعفر المتوكل (ت247هـ)، وكثيراً ما رمز لعقيدتهم مادحاً ومحبباً أثناء سطوة الاعتزال. اقترب من مجلس المتوكل لاعباً دور المحرض ضد الخصوم. أما في مجال الأخبار والتاريخ فحاول تحقيق طموحه في أرجوزة طويلة عرفت بـ«المحبرة في التاريخ» سجل فيها أخبار الخليقة منذ آدم وحواء حتى عصره[1].

(1) ديوان علي بن الجهم، المقدمة.

عُدّ ابن الجهم من طبقة الحنابلة، قال ابن الفراء «سئل إمامنا (ابن حنبل) عن أشياء.. عمَّن قال بالقدر: يكون كافراً»[1]، وأجاب ابن حنبل بنعم: إذا قال «إن الله لا يعلم، أو لم يُكن عالماً حتى خَلق علماً فعَلم، فجحد على علم الله، فهو كافر»[2]. ولعله من الشُّعراء القلائل الذين يعدون من بين طبقات المذاهب الفقهية. وقيل: لعب دور الوساطة بين الحنابلة ودار الخلافة في أيام المتوكل. وعلى الرغم مما فعله من أجل الحنابلة إلا أن ابن الجوزي لم يذكره مع مَنْ ذكر في الفصل الأخير من «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» من أتباع المذهب الكبار، وعذره أن غاية الكتاب لرواة الحديث والفقهاء وابن الجهم ليس من هذه الطَّبقة.

لمشيخة المذهب الحنبلي متطلبات لا يقدر عليها مثل ابن الجهم، يصفها أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي (ت513هـ) قائلاً: «هم قوم خُشن، تقلصت أخلاقهم عن المخالطة، وغلظت طباعهم عن المداخلة، غلب عليهم الجد، وقلَّ عندهم الهزل، وغربت نفوسهم عن ذل المراءاة، وفزعوا عن الآراء إلى الروايات، وتمسكوا بالظاهر تحرجاً عن التأويل، وغلبت الأعمال الصالحة، فلم يدققوا في العلوم الغامضة، بل دققوا بالورع، وأخذوا ما ظهر من العلوم»[3]. فهل للشاعر من هذه الطباع شيء؟ ولو كان ابن الجهم كذلك هل استطاع أن يقول قصيدته «الرصافية»! التي تماثل لرقتها «سوالف الغزلان» على حد عبارة صاحب «يتيمة الدهر» الثعالبي:

(1) ابن الفراء، طبقات الحنابلة 2 ص123.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة 1 ص184.

عيون المها بين الرصافة والجسر
جلبنَ الهوى من حيث أدري ولا أدري
أعدنَ ليَ الشوق القديم ولم أكن
سلوتُ ولكن زدنَ جمراً على جمرِ

جعلت جزالة هذه القصيدة البعض يختلق لابن جهم مكاناً بالبادية، رغم أنه من محلة الدَّجيل القريبة من بغداد، وأبيات شعره في مدح المتوكل شائعة بين النَّاس، تحولت بعد الحياة بالمدينة إلى قول «الرصافية»، والأبيات هي:

أنت كالكلب في حفاظك للودِّ
وكالتيس في قِراع الخطوب
أنت كالدَّلو لا عدمناك دلواً
من كبار الدِّلاء كثير الذنوب

صدت موهبة الشِّعر المتأنقة ابن الجهم عن طرق باب الفقه والحديث والتفرغ للدِّين، مثلما صد الورع والفقه ما ظهر من ميل شعري لدى ناسك مثل الإمام الشافعي (ت204هـ). نسب المرزباني علي بن الجهم إلى كنانة، وإلى خراسان أصلاً[1]. وقال الأصفهاني: «إن قريش تدفع آل جهم من نسبها، وتسميهم بني ناجية، ينسبون إلى أمهم ناجية، وهي امرأة سامة بن لؤي»[2]. ويلوم الأصفهاني الزُّبير بن بكار في نسبة آل الجهم إلى قريش بأن وراءه «مخالفة أمير المؤمنين علي».

قال عبد الله بن المعتز: «كان علي بن الجهم شاعراً مفلقاً

(1) المرزباني، معجم الشعراء ص286.

(2) الأصفهاني، الأغاني 9 ص99.

مطبوعاً، يضع لسانه حيث يشاء، وكان هجَّاءً، فأولع بآل طاهر، يهجوهم وينسبهم إلى الرَّفض»[1]. وآل طاهر هم أبناء وأحفاد طاهر بن الحسين والي المأمون على خراسان، وقائد جيشه في حربه مع أخيه الأمين ببغداد. ومن قذفه:

تضافرت الرَّوافض والنَّصارى
وأهل الاعتزال على هجائي
وعابوني وما ذنبي إليهم
سوى بصري بأولاد الزناء

قال ابن المعتز: «عني بالرَّوافض الطَّاهريين، وبأهل الاعتزال بني دؤاد (نسبة إلى قاضي القضاة أحمد بن أبي دؤاد)، وبالنَّصارى بختيشوع بن جبريل (الطبيب)، فإنه كان يعاديه»[2]. إلا أن الأصفهاني قال: «يعني بأهل الاعتزال علي بن يحيى المنجم»[3]. وقال ابن أبي الحديد يعني بالرَّوافض «نجاح بن سلمة، وكان صاحب ديوان التوقيع».[4] ويذكر الأصفهاني من هجاء ابن الجهم للشِّيعة ومدح المتوكل قوله:

ورافضة تقول بشعب رضوى
إمام خاب ذلك من إمامِ
إمامٌ مَنْ له عشرون ألفاً
من الأتراك مشرعة السهامِ

(1) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص320.
(2) المصدر نفسه.
(3) الأصفهاني، الأغاني 10 ص219.
(4) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 3 ص86.

هذا القول من عقائد لفرقة الكيسانية، التي افترض وجودها المؤرخون على أساس روايات مختلقة. أما البيت الثاني فَعُنِيَ به إمامة المتوكل وجنده الأتراك. وتحضر في شدِّة الشاعر على العلويين قصة بيع الإمام علي بن أبي طالب لأجداده لمصقلة بن هبيرة، يوم ارتدوا مع مَنْ ارتدَّ من مسلمي البحرين إلى النَّصرانية، وظلوا على ردتهم حتى أيامه، فدعاهم إلى الإسلام، ومن أصر على رأيه سباه واسترقه، فاشتراهم مصقلة بن هبيرة ثم أعتقهم، فدخلوا جيش معاوية بن أبي سفيان.

جاء في رواية الطَّبري عن أبي الطُّفيل: إن آباء علي بن الجهم بني ناجية كانوا نصارى فأسلموا، ثم ارتدوا قائلين: «لم نرَ ديناً هو أفضل من ديننا الأول»[1] فقُتلوا وبيعت الذرية إلى ابن هبيرة، الذي امتنع عن دفع ثمنهم كاملاً، فلم يقبل منه الإمام علي فهرب إلى معاوية بعد أن أعتقهم. يؤيد هذه القصة قول علي بن الجهم حينما سُئل عن سبب طعنه على آل علي، فأجاب: «أتعني بيعة أهلي من مصقلة بن هبيرة؟»[2]. وكان من بغضه لعلي بن أبي طالب أن لَعن أباه لأنه سماه علياً، وربما فكرَ بتغيير اسمه. قال المسعودي: «يلعن أباه، فسئل عن ذلك وبما استحق اللَّعن منه فقال: بتسميته إياي علياً»[3].

جاء في سبب صلب الشَّاعر بخراسان: «وجدَ عليه طاهر (ابن عبد الله بن طاهر) فما زالوا يكاتبون المتوكل في أمره، ويحتالون عليه، حتى أُخرج إلى خراسان، فلما وقع بأيديهم صلبوه

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 3 ص145 أحداث السنة 38هـ.

(2) الأصفهاني، الأغاني 9 ص101.

(3) المسعودي، مروج الذهب 3 ص159.

بباب الشاذياخ، فاجتمع النَّاس ينظرون إليه، وقد صلب عرياناً، فقال وهو على خشبته»[1]:

نصبوا بحمد الله ملءَ عيونهم
حُسناً وملءَ قلوبهم تبجيلا
ما ضرَّ أن بُزَّ عنه لباسه
فالسَّيف أهول ما يُرى مسلولا

وقال ابن جهم في سجنه مخاطباً المتوكل[2]:

قالوا حبستَ فقلت ليس بضائري
حبسي وأي مهند لم يغمد

أما بغض الشَّاعر للمعتزلة فكان أشدَّه ضد أحمد بن أبي دؤاد. قال ابن سعد (صاحب الطبقات الكبرى) براوية الأصفهاني: «كان أحمد بن أبي دؤاد منحرفاً عن علي بن الجهم، لاعتقاده مذهب الحشوية»[3]. ولعلَّ المصطلحَ مضافٌ من الأصفهاني على الرواية، فابن سعد كان أحد الممتحنين بخلق القرآن، وبالتالي فهو لا يطلق مثل تسمية مخلة مثل الحشوية على أصحاب الحديث، ومثلما صاغ الأصفهاني الرواية على ما يريد، وردت عند ابن أبي الحديد المعتزلي كالتالي: «كان علي بن الجهم من الحشوية، شديد النَّصب، عدواً للتوحيد والعدل»[4].

فمن هجاء ابن الجهم للمعتزلة وأحمد بن أبي دؤاد:

---

(1) ابن المعتز، طبقات الشعراء، ص321.
(2) المصدر نفسه.
(3) الأصفهاني، الأغاني 9 ص106.
(4) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 3 ص86.

ما هذه البدع التي سميتها
بالجهل منك العدل والتوحيدا
أفسدت أمر الدِّين حين وليته
ورميته بأبي الوليد وليدا

وقال شامتاً، بعد إصابة ابن أبي دؤاد بالفالج (الشَّلل)، وموت ولده القاضي أبي الوليد[1]:

لم يبق منك سوى خيالك لامعاً
فوق الفراش ممهداً بوساد
فرحت لمصرعك البرية كلها
من كان منهم موقناً بمعاد
كم مجلس لله قد عطلته
كي لا يحدث فيه بالإسناد

لكن ابن الجهم لم يخف انتهازيته حينما مدح ابن أبي دؤاد، يوم كان قاضي القضاة بقصيد، ورجاه التَّدخل لإطلاق سراحه من الحبس بقوله[2]:

يا أحمد بن أبي دؤاد إنما
تدعى لكل عظيمة يا أحمد
أبلغ أمير المؤمنين ودونه
خوض الرَّدى ومخاوف لا تنفد
أنتم بنو عمِّ النَّبي محمد
أولى بما شرع النَّبي محمد

(1) الحموي، تجريد الأغاني 3 ص1204.
(2) الأصفهاني، الأغاني 9 ص106، الحموي، تجريد الأغاني 3 ص1196.

بارك ابن الجهم إبطال المتوكل مقالة خلق القرآن، وكل جدال يتعلق بأمور العقيدة من التوحيد والعدل، أي إبطال ما قرره المأمون والتزم به خليفتاه: المعتصم والواثق من اعتراف بالمذاهب الأُخر، وانفتاح على أهل الذِّمة، إذ كانت مجالس المناظرات مباحة للجميع، أما أيام المتوكل حين قويت شوكة أصحاب الحديث تعطل الجدل والبحث كلية. جاءت مباركته لهذه الإجراءات في قصيدته «الرَّصافية»:

به سَلِمَ الإسلام من كلِّ ملحدٍ
وحلَّ بأهل الزيغ قاصمة الظهر
إمام هدىً جلّى عن الدِّين بعدما
تعادت على أشياعه شيع الكفر

يصرح الشاعر بانتمائه إلى عقيدة المتوكل، والميل إلى إحياء السُّنَّة والتزام مذهب أصحاب الحديث، مشجعاً التخلي عن عقيدة أخيه الواثق، عقيدة المعتزلة، قال[1]:

أنا المتوكلي هوىً ورأياً
وما بالواثقية من خفاء

وقال في قصيدته «السُّنِّية»:

واسمع إلى غراء سنُّية
يسطع منها المسكُ والعنبر
موقعها من كلِّ ذي بدعة
موقع وسم النَّار أو أكثر

(1) ابن منظور، مختار الأغاني 5 ص55.

يتبادر إلى الذِّهن بعد قراءة شعر ابن الجهم، أثناء فترة المتوكل، أنه كان مظلوماً في الأيام السابقة، إلا أن هذا الإحساس يتلاشى بعد التعرف على الوظائف التي احتلها آل الجهم في إدارة المأمون والمعتصم والواثق أيام سطوة المعتزلة. حيث تولى والده وظيفة «جانبي بغداد والشرط (الشرطة) أمام الواثق، وولي قبل ذلك لأمير المؤمنين المأمون بريد اليمن وطرازها وولي الثغر»[1]. وهي وظائف خطيرة في الدولة، فالبريد كان بمثابة المخابرات في مصطلحات العصر، واليمن بالنسبة للمأمون كانت مكاناً غير مريح فهو القائل لرَّجل شامي طلب منه أن ينظر لأهل الشام مثل أهل خراسان: «والله ما نزلت قيساً عن ظهور الخيل إلا وأنا أرى أنه لم يبق في بيت مالي درهم واحد، وأما اليمن ما أحببتها ولا أحبتني قط»[2].

أما أخوه الأكبر محمد بن الجهم فكان أديباً مقرباً عند المأمون، حتى «ولاه عدة ولايات في بلاد فارس، وولاه المعتصم دمشق سنة 225هـ»[3]. وروى عنه الجاحظ (ت255هـ) المعتزلي واستشهد بكلامه. كما تولى الشَّاعر وظيفة هامة أيام المعتصم هي دائرة المظالم بحلوان (بلدة عراقية من جهة خانقين). ويروي عنه الأصفهاني قوله: «كان الحارثي يجيء إلى حلوان وأنا أتولاها ـ وكان علي بن الجهم على مظالمها ـ فأتاني مرة وظهر كوكب الذنب في تلك الليلة فقلت[4]:

---

(1) البغدادي، تاريخ بغداد 7 ص240.

(2) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص145.

(3) ديوان علي بن الجهم، ص4.

(4) الأصفهاني، الأغاني 9 ص103.

لـــمـــا أيـــقـــنـــت بـــالـــعـــطـــب
فـــســـألـــت ربـــي خـــيـــر مـــنـــقـــلـــب

لـــم يـــطـــلـــعـــا إلا لآبـــدة
الـــحـــارثـــي وكـــوكـــب الـــذنـــب.

لعب ابن الجهم دوراً في انقلاب المتوكل على المعتزلة، وفي بغضه للعلويين، وكان أحد الذين يخوفون الخليفة «من العلويين ويشيرون عليه بإبعادهم، والإعراض عنهم، والإساءة إليهم، ثم أحسنوا له الوقيعة في أسلافهم»[1]. وكان مبعوث الخليفة بين سامراء وبغداد، فهو القائل في أكثر من مكان: «وجه بيَّ المتوكل في حاجة إلى بغداد»[2]، منها الاتصال بالإمام أحمد بن حنبل. ولمنزلة ابن الجهم في دار الخلافة أطلعه الخليفة على علاقاته الخاصة مع جواريه، فمما يروى عنه: «وجه إليَّ أمير المؤمنين المتوكل فأتيته، فقال: يا علي: رأيت النَّبي (ص) في المنام فقمت إليه، فقال لي: تقوم إليَّ وأنت خليفة، فقلت له: أبشر يا أمير المؤمنين، أما قيامك إليه فقيامك بالسُّنَّة، وقد عدّك من الخلفاء، فسرَّ بذلك»[3]. انفرد في رواية ذلك المؤرخ الحنبلي ابن الجوزي في كتابيه «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» و«المنتظم». وقصة المنام المبارك واحدة من قصص المنامات لتبرير أو تفسير تغيير العقائد من حال إلى حال! لكن التفكير العقلي لم يسمح للمأمون ولا للمعتزلة إشاعة مثل هذا الوهم!

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 7 ص56.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد 11 ص367.

(3) ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص438.

بعد رفع التُّهمة عن ابن حنبل القاضية بإيواء المعارضين بعث المتوكل ابن الجهم إلى بغداد ليقول له: «إن أمير المؤمنين قد صح عنده براءتك مما قرفت به، وقد كان أهل البدع مدوا أعينهم، فالحمد لله الذي لم يشمتهم بك. وقد وجه إليك أمير المؤمنين يأمرك الخروج، فالله الله أن تستعفي أو ترد المال»[1]. تدخل الشَّاعر ليهدأ من غضب الخليفة على الإمام، بعد أن أخبره صاحب البريد عدم احترامه لهديته، قائلاً له: «تصدق بالدَّراهم من يومه، حتى تصدق بالكيس»[2]. قال ابن الجهم: «يا أمير المؤمنين قد تصدق بها، وعلم النَّاس أنه قد قبل منك، وما يصنع أحمد بالمال؟ وإنما قوته رغيف، قال: فقال لي: صدقت يا علي»[3].

وقيل: تلبدت العلاقة بين الخليفة والشَّاعر بسبب سوء أخلاق الأخير، فقد اتهم بمحاولة إفساد ما بين الخليفة وبين حاشيته، ونقلوا أنه كان متهماً بالكذب، ورد ذلك برواية إبراهيم بن المدبر (شاعر ووزير في أيام المعتمد السنة 263هـ) عن المتوكل أنه قال: «علي بن الجهم أكذب خلق الله»[4]. وقال المسعودي: «ظهر من علي بن الجهم الشاعر السَّامي من النصب والانحراف»[5]. ونال منه الشَّاعر ابن أبي الجنوب (مروان الأصغر) بقوله على مسمع من المتوكل، وهو يتعالى عن الرَّد، بقوله[6]:

---

(1) المصدر نفسه، ص443.
(2) المصدر نفسه، ص446.
(3) المصدر نفسه.
(4) الأصفهاني، كتاب الأغاني 9 ص103.
(5) المسعودي، مروج الذهب 3 ص153.
(6) القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه 1 ص178.

لعمرك ما الجهم بن بدر بشاعر
وهذا علي بعده يصنع الشعرا
ولكن أبي قد كان جاراً لأمه
فلما تعاطى الشِّعر أوهمني أمرا

ميز علي بن الجهم في مدحه بين المعتصم، الذي آثر عقيدة الاعتزال، والمتوكل الذي آثر عقيدة أهل الحديث، فدعا الأول إلى عقيدته بقوله:

وآثار النَّبي مُسندات
صوادع بالحلال وبالحرام

بينما أكد للثاني تحقيق ما أراد:

وآثر آثار النَّبي محمد
فقال بما قال الكتاب المنزل

سخر الشَّاعر موهبته للكراهية، وصحيح ما قاله الباحث عمر فروخ فيه: «يهاجم المعتزلة ويجادل الزنادقة، ولكن حب الأدب وقول الشِّعر غلبا عليه»[1]. بيد أنه ليس صحيحاً قوله: «نشأ يقرأ كتب الفلسفة ويناظر قضايا علم الكلام»! قال محبو علي بن الجهم في مماته: إنه قتل في طريقه إلى القتال في الثُّغور، ودفن قرب حلب. أما المبغضون فقالوا: عمَّ شرُّه، فخرج عليه مَنْ قتله. وقال أهل الوسط: إن قاطعي طريق خرجوا على قافلته فقاتل دونها وقُتل. كانت آخر كلمات نطق بها ابن الجهم في محلته شمال بغداد

---

(1) فروخ، تاريخ الأدب العربي 2 ص289.

قريباً من سامراء دُجَيْل. قال ابن الأثير: فقال وهو في السياق[1]:

أزيــــد فــــي الـــلـــيـــل لـــيـــل
أم ســـالَ فـــي الـــصُّـــبـــح سَـــيـــل
ذكـــــرتُ أهـــــل دُجَـــيْـــلْ
وأيـــــن مـــــنّـــــي دُجَـــيْـــل

أما ياقوت الحَموي فيرويها بهذه الصورة[2]:

أســـال بـــالـــلـــيـــل ســـيـــل
أم أُزيـــد فـــي الـــلـــيـــل لـــيـــل
يـــا أخـــوتـــي بـــدُجَـــيْـــل
وأيـــــن مـــــنّـــــي دُجَـــيْـــل

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 7 ص124. الحموي، معجم البلدان 2 ص443.

(2) الحموي، معجم البلدان 2 ص443.

الطِّرس السَّادس عشر

ابن مُلاعَنة
الاستغناء بالكتابة عن النَّسب

«محمد بن حبيب الأديب وحبيب
اسم أمه ولم أقف على اسم أبيه»
الفيروزآبادي

هنا قصة أحد أبناء الملاعنة الذين شقوا طريقهم، وتجاوزوا محنة وضعهم الاجتماعي، ليصبح أحد المؤرخين النَّسابين المشهورين. ويكاد لا يخلو تاريخ من تواريخ الأولين والمتأخرين من روايته. وإن لم يحسب له فضله على أترابه من المؤرخين يكفه كتاباه: المُحَبر والمُنَمق. أحسب أن أباه لو شهد نجاح نطفته ما فرط بها. لم يبحث مؤرخنا محمد بن حبيب (ت245هـ) عن أب يدعيه، مثلما فعل زياد مع آل سفيان، ومع ذلك ظل معروفاً بزياد بن أبيه وابن سمَية والدعي، حتى قيل في هجاء أحد الكُتّاب:

جِمار في الكتابة يدعيها
كدعوى آل حربٍ في زيادِ

وعلى الرغم من ذلك عيَّنه علي بن أبي طالب أميراً على فارس، ثم جُمعت له الكوفة والبصرة. وهو أول مَنْ اتخذ العسس وسارت الحراب بين يديه، وعُدَّ من الدهاة. وما قيل: إن «أولاد الزِّنا أنجب لأن الرَّجل يزني بشهوة ونشاط فيخرج الولد كاملاً، وما يكون عن حلال فعن تصنع الرَّجل إلى المرأة»[1] ففي حالة زياد وابن حبيب، فهما من الأذكياء والنَّاجحين، يبدو القول صحيحاً!

إن ابتلاء ابن الملاعنة مثل ابتلاء ابن الزِّنى، فهما لا يورثان ولا يلحقان بأبويهما. واختلف حولهما الفقهاء ما بين متسامح ومتشدد، ورغم أن الآية ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: 15] قد خففت من الشدّة ضدهما، فما للطفل وتلاعن أبويه، وما له ومعاشرتهما خارج الشَّرع؟ إلا أن الفقهاء ربطوا الطفل بماء أبويه، فجاء الحديث: «لا يدخل الجنَّة ولد الزِّنا»، وقيل «إنه شر الثَّلاثة». غير أن ابن قيم الجوزية يعارض ابن الجوزي لقوله «أحاديث ليس فيها شيء صحيح» بالقول: «إنه لم يحرم من الجنة بفعل والديه لأن النطفة الخبيثة لا يتخلق منها طيب في الغالب، ولا يدخل الجنَّة إلا نفس طيبة، فإن كانت في هذا الجنس طيبة دخلت الجنة، وكان الحديث من العام المخصوص»[2].

والملاعنة أو اللَّعان هو رمي الزوج لزوجته بالزِّنى، وبالتالي عدم الاعتراف بولده. وإن استطاع الأب التَّخلي عن الولد بعد ملاعنة زوجته فلا يحمل اسمه، لكن ليس للأم التَّخلي عن ولدها،

---

(1) الأصفهاني، محاضرات الأدباء 1 ص357.

(2) ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ص120 ـ 121.

فيحمل اسمها، وربما لم يسلم من الملاعنة أو خلقته من خطيئة الزِّنا كل مَنْ نسب إلى أمه، كان في الجاهلية أو في الإسلام.

وحسب الفقهاء يتم اللَّعان بقول الرَّجل لزوجته: «أشهد بالله أني لمن الصادقين في ما قلت من قذفها أو نفي ولدها ثم يقول مرة خامسة لعنة الله عليَّ إن كنت من الكاذبين». ثم ترد الزوجة المقذوفة بالقول أربع مرات: «أشهد بالله أنه لمن الكاذبين في مقاله من الرمي بالزنا أو نفي الولد ثم تقول مرة خامسة إن غضب الله عليَّ إن كان من الصادقين»(1). ويترتب على اللَّعان إبطال عقد الزواج، وينتفي الولد عن الرَّجل ويبقى للمرأة.

عاش أبو جعفر محمد بن حبيب (ت245هـ) زمن تأسيس تدوين التاريخ الإسلامي، وبداية التَّأليف الواسع بشكل عام، ولعلَّه نهج فيهما نهجاً لم يسبقه إليه أحد. ففي «المُحبر»، و«المنمق» عمد إلى كتابة التأريخ عبر القصص والروايات، منها المفصل ومنها المقتضب، مستهلاً بحياة الأنبياء، والمدد التي فصلت بينهم، وهي عنده تاريخ الخليقة، ثم تناول تاريخ العرب في الجاهلية والإسلام، غزوات وسيراً وأحداثاً.

كان ابن حبيب الأول في هذا الطِّراز من التأليف، لم يسبقه غير مؤرخين اختصوا في السيرة والمغازي والطبقات، مثل: محمد بن إسحاق (ت151هـ)، الواقدي (ت206هـ)، ابن هشام (ت213هـ)، وابن سعد (ت230هـ)، وما عدا الأول كان الثلاثة الآخرون من مجايليه. ويتضح من عناوين مؤلفات ابن حبيب:

---

(1) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد 2 ص118، القزويني، الشيعة في أحكامهم وعقائدهم، ص208 ـ 209.

«الخيل»، «العقل»، «الأنواء»، «النبات»، «الحولان من الأشراف والفقم والعرجان» وغيرها أنه كان من السابقين في الكتابة بمواضيع ذات الاختصاص، رصد فيها ظواهر طبيعية وحياتية، ولم يكن هذا الفن بعيداً عن التَّعرف على مؤلفات أرسطو، ومنها كتاب «الحيوان»، وفي هذا النوع من الكتابة مثله مثل الأصمعي والجاحظ وأبي عبيدة وغيرهم.

أما أصحاب التواريخ الموسوعية الأوائل، وفي مقدمتهم ابن واضح اليعقوبي (ت298هـ)، وابن جرير الطَّبري (ت310هـ)، وأبو الحسن المسعودي (ت346هـ) فباشروا نشاطهم في كتابة التاريخ العام بعد حين. وعذر الأول في عدم الإشارة إلى روايات ابن حبيب أنه أهمل الأسانيد، إلا ما ندر، والثاني عدَّه من بين أسانيده الكثيرة، والثالث لم يكن يأخذ عنه مباشرة، ومع ذلك ذكر شيئاً يسيراً من فضله.

غرف منه مؤرخون آخرون، فكرر صاحب «أنساب الأشراف» البلاذري (ت278هـ) عبارة: «حدثني محمد بن حبيب»، بمعنى أنه كان أحد أسانيده المعتمدين، وكان كتاب هشام بن السائب الكلبي (ت204هـ) «جمهرة النسب» برواية ابن حبيب. إضافة إلى ما تقدم، أشار مؤلفو طبقات النُّحاة واللغويين إلى أنه كان أحدهم، وأخذوا بنظر الاعتبار علاقته بالنَّحويين: قطربن وابن الإعرابي وأمثالهما، وما ظهر من فوائد نحوية ولغوية في كتبه.

وغرفَ من تركته مَنْ جاء من بعده مثل: ابن المعتز (ت296هـ) في «طبقات الشعراء»، والمسعودي في «مروج الذهب»، والمرزباني في «الموشح»، الذي أسند إليه رواياته في حياة وشعر الشعراء، مثل: أبي العتاهية والعباس بن الأحنف، وأخذ أبو الفرج

الأصفهاني (ت356هـ) في «الأغاني» من محبَّره قصة اغتيال جذيمة بن الأبرش على يد الزَّباء، وأخذ من كتبه ابن الجوزي (ت597هـ) في «أخبار الأذكياء»، وابن خِلِّكان (ت681هـ) في «وفيات الأعيان»، وكان أحد أسانيده في ترجمة سعيد بن جبير، وترجمة حياة النقيضين: جرير والفرزدق، وأكثرَ في الإسناد إليه عبد القادر البغدادي (ت1093هـ) في «خزانة الأدب ولباب لسان العرب».

غير أن الأكثر رواية عنه واقتباساً، من بين المؤلفين كافة، هو أبو عبد الله محمد اليزيدي (ت310هـ) في أماليه. وسبب ذلك أن اليزيدي نقل ذلك عن عمَيه عبيد الله والفضل، وهما يقرآن له من كتب ابن حبيب، ويرويان عنه من أخبار النَّاس. وفي العديد من الروايات يذكر صاحب الأمالي المذكور عبارات توهمنا أنه كان من تلاميذ ابن حبيب، مثل: «أنشدنا ابن حبيب»، أو «سمعت أبو جعفر»، رغم أن الفارق الزمني بين تاريخ وفاتيهما يصل إلى أكثر من سبعين سنةً.

كانت ظلال ابن حبيب وارفة على مختلف مجالات عصره، فهو المؤرخ، والنَّسابة، والرَّاوية وشارح الشِّعر، واللُّغوي، وعلى الرغم من ذلك لم يحظ بعناية المؤرخين الموسوعيين الأوائل، مثل عنايتهم بالكلبي وسيف بن عمر وغيرهما، مع أن النَّسابين اعتمدوا روايته، أو ذاكرة تلامذته عنه، مثل: أبي سعيد الحسن السُكري (ت275هـ)، واللُغوي عثمان بن جني (ت392هـ).

غير أن هذا التَّجاهل لم يؤثر في جهود جمهرة من المحققين المعاصرين، فقد تبنوا تحقيق ونشر ما تيسر من كتبه، وهم: الباحثة الألمانية (إيلزه شتيتر) محققة كتاب «المُحبَّر»،

وعبد السلام محمد هارون محقق كتابي «المغتالون في الجاهلية والإسلام»، و«مَنْ نُسب لأمه من الشُّعراء»، نشرهما ضمن «نوادر المخطوطات»، وخليل العطية محقق كتاب «خلق الإنسان في اللغة»، وخورشيد أحمد محقق كتاب «المنمق في أخبار قريش»، وإبراهيم الأبياري محقق كتاب «مُختَلف القَبائل ومُؤتلفها». ومع ذلك، أن إغفال معاصرين آخرين لابن حبيب، خبراً وسنداً ومعلومةً، ليس بالأمر الخفي في الكتب ذات الاهتمام التراثي والتاريخي.

ولعلَّ وراء هذا الإغفال أمرين: الأول، جرأة ابن حبيب في رواياته، فهو لم يكتب بطلب من خليفة أو وزير، ما عدا كتابه «القبائل الكبير» الذي جمعه للفتح بن خاقان، ولم يصل إلينا. ومَنْ يمعن النَّظر في مُحبره وكتبه الأُخر لا تخفى عليه تلك الخصاصة. والثاني، وهو المهم، غمزه من قبل مترجمي الطَّبقات والسِّير، كقولهم إنه ابن ملاعنة، وإنّه قليل العلم ومتّهم بالسَّرقة الأدبية. وتهمة السَّرقة، وكانت شديدة عليه لأنها تجاوزت انتحال السُّطور والرِّوايات إلى انتحال كتب بأكملها. أُسندت رواية الاتهام إلى محمد بن عمران المرزباني (ت384هـ)، حسب ما أوردها ياقوت الحموي (ت626هـ) في «معجم الأدباء»، لكن كتب المرزباني: «معجم الشعراء»، و«الموشح»، و«المقتبس»، خالية من مثل هذه الرواية، بل ومن أية ترجمة لابن حبيب.

وخلاف ذلك استعان المرزباني برواياته. قال: «كان محمد بن حبيب يُغير على كتب النَّاس، فيدعيها ويسقط أسماءهم، فمن ذلك الكتاب الذي ألفه إسماعيل بن عبيد الله، واسم أبي عبيد الله معاوية، وكنيته هي الغالبة على اسمه، فلم يذكرها لئلا يعرف، وابتدأ فساق كتاب الرجل من أوله إلى آخره، فلم يخلطه

بغيره، ولم يغير منه حرفاً، ولا زاد فيه شيئاً، فلما ختمه أتبعَ ذلك بذكر مَنْ لُقب من الشعراء ببيت قاله»[1].

والفعل «يُغير»، الذي استهل به الحموي روايته، يفيد أكثر من معنى السَّرقة الأدبية المتعارف عليه، أي ورد بمعنى النَّهب والغزو، وهي بالشِّعر من طباع شعراء كبار يحسدون شاعراً مغموراً على بيت فيستحوذون عليه بالإغارة. والكتاب المنحول، حسب دعوى الحموي، «مَنْ سمي ببيت قاله»، الذي ذكره النَّديم لابن حبيب، وقال عنه: «وكتبه صحيحة»[2].

عموماً، من غير شهادة صاحب «الفهرست» في أمانة ابن حبيب، يناقض الحموي نفسه حين عدَّه من «علماء بغداد باللغة والشِّعر والأخبار والأنساب الثقات»[3]. ولا يتفق هذا بمكان مع سلوك السَّرقة والانتحال والإغارة. غير أن الذين استحسنوا هذا الثَّلب كانوا قلة من مؤرخين متنوعي التَّأليف، مثل جلال الدين السَّيوطي (ت911هـ)، مع وصفه له بالحافظ الصَّدوق، وعده من النُّحاة واللُّغويين[4].

قيل: انتسب أبو جعفر لأمه، حبيب اسم أمه، لذا حكمَ اللغويون على حبيب بعدم الصرف؛ لأنه علم مؤنث زاد على ثلاثة أحرف، فقد عاش مؤرخنا عصر الفراهيدي وسيبويه، أي عصر تأسيس علم الصرف والنحو. يُعتقد أن أول من ذكر ذلك، من

(1) الحموي، معجم الأدباء 6 ص474.
(2) النَّديم، الفهرست، ص155.
(3) الحموي، ـ معجم الأدباء 6 ص373.
(4) السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة 1 ص73 ـ 74.

مصنفي الطبقات، أبو الطَّيب الحلبي اللُّغوي (ت351هـ) في «مراتب النَّحويين». ثم النَّديم (ت438هـ) في «الفهرست». قال: «لم يكن حبيب أباه، ولكن كانت أمه»، وهي مولاة للعباس بن محمد، وذكر في صدر الترجمة اسم أبيه: أمية بن عمرو[1].

قال الخطيب البغدادي (ت463هـ) مشككاً: «يقال إن حبيب اسم أمه، وقيل اسم أبيه، والله أعلم»[2]. وقال مجد الدين الفيروزآبادي (ت817هـ): «محمد بن حبيب الأديب، وحبيب اسم أمه، ولم أقف على اسم أبيه»[3]. غير أن عدداً من المؤرخين نعته بابن ملاعنة، وهذا ما جرى للأديب يونس بن حبيب (ت182هـ)، ليس أخاً لمحمد.

قال ابن خلِّكان (ت681هـ) عن نسب يونس: «حبيب اسم أمه لا يصرفونه، فإنه لا يعرف له أب، ويقال: إنه ولد ملاعنة، ويقال: إنه اسم أبيه فينصرف، والله أعلم، وكذلك محمد بن حبيب النسابة»[4]. والمعروف، كما أسلفنا، عن ولد الملاعنة أنّه لا يرث أباه، ويكون أقل شأناً من مدعي الآباء، وهو خطب عظيم على مؤرخ كثر رواته، وشغلت تركته النساخين والمهتمين.

من تركة ابن حبيب، من غير مؤلفاته التي سنأتي على ذكرها، أنه روى كتاب «جمهرة النسب» لهشام الكلبي، عبر تلميذه السُّكري، كما روى كثيراً عن محمد بن الأعرابي (ت232هـ)،

(1) النَّديم، الفهرست، ص155.
(2) البغدادي، تاريخ بغداد 2 ص277.
(3) الفيروزأبادي، تحفة الأبيه فيمن نُسب إلى غير أبيه، ص108.
(4) ابن خلكان، وفيات الأعيان 7 ص248.

ومحمد بن المستنير المعروف بقطرب (ت205هـ)، والأخيران يُعدان من أساتذته. ومن الغرابة بمكان أن يأتي مصنفو سير وطبقات النَّحويين والنُّحاة على ترجمة حياته دون أن يعترفوا له بشيء في علم اللغة، رغم أنه كما ذكرنا تتلمذ على قطرب، وفي كتبه فوائد لغوية ظاهرة، ثم ما معنى ذكره بين طبقاتهم دون أن يكون له فضل في اللغة والنحو! فقد ترجم له الزبيدي (ت379هـ) في «طبقات النَّحويين واللُّغويين»، والسَّيوطي في «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة»، و«المزهر في علوم اللغة وأنواعها»، ومع ذلك ردد السيوطي ما قال عنه الحلبي في المراتب: «إنه صاحب أخبار وليس في اللغة»[1].

حاول أحمد بن يحيى ثعلب (ت291هـ) الانتقاص من قدر ابن حبيب في مجال اللغة، بقوله: «حضرت مجلس ابن حبيب فلم يُمّلِ (من الإملاء)، فقلت: ويحك أمّلِ ما لكَ؟ فلم يفعل حتى قمتُ، وكان والله حافظاً صدوقاً... وكان يعقوب أعلم منه، وكان هو أحفظ للأنساب والأخبار منه»[2]، فحسب الرواية الآنفة كان ابن حبيب يخشى من ثعلب، فلم يمّلِ بحضوره. وقال عنه ثعلب في موضع آخر: «أتيت ابن حبيب، وقد بلغني أنه يمّلي شعر حسَّان بن ثابت، فلما عرف موضعي قطع الإملاء، فانصرف وعدت، فترفقت فأملَّ، وكان لا يقعد بالمسجد الجامع، فعذلته على ذلك فأبى، فلم أزل به حتى قعد في جمعة من الجمع، واجتمع الناس فسأله سائل عن هذه الأبيات»[3]. وحسب ثعلب أنه أخطأ في تفسيرها، فأناب

(1) الحلبي، مراتب اللغويين، ص96.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد 2 ص277 ـ 278.

(3) الزُّبيدي، طبقات النَّحويين واللغويين، ص153 ـ 154.

عنه حتى لا يُحرج. ومع ذلك، كان ابن حبيب أحد أسانيد ثعلب، باعتراف اللُّغوي عثمان بن جني، والأخير، كما ورد آنفاً، كان راوية كتاب ابن حبيب «من نُسِبَ إلى أمه من الشعراء».

كان ابن حبيب بحكم وضع والدته مولى لعائلة عباسية، غير أنه نبغ ليتولى مهمة تعليم أولادها بمكتبه[1]. ومولاه هو محمد بن عباس بن محمد الهاشمي، فلقبه البعض بالهاشمي موالاةً، وأُلحق اسمه مرة بالبغدادي وأخرى بالبصري. ولعلَّ اسم كتاب ابن حبيب «أمهات الشِّيعة من قريش»، ولقبه الهاشمي، وذكره لعلي بن أبي طالب بعبارة عليه السَّلام، جعل المؤرخ أغا بزرك الطهراني (ت1969) في كتابه «الذَّريعة إلى تصانيف الشِّعية» يعده من مصنفي الشِّيعة، ذاكراً من كتبه «المحبَّر». ويعتقد الطهراني أن وصم ابن حبيب بابن ملاعنة ما هو إلا ادعاء باطل، وأن ياقوت الحموي حرفَ أسماء بعض كتبه، فمثلاً جعل كتابه «أمهات الشِّيعة من قريش» (ما زال من المفقودات) باسم «أمهات السَّبعة من قريش»[2]. أسند الطهراني ملاحظته إلى إسحاق النديم في «الفهرست»، ولو عثر على الكتاب لحُل الإشكال، فمتنه سيخبر أهو عن أمهات الشِّيعة أم السَّبعة.

إلى جانب التاريخ والأنساب، امتهن ابن حبيب تعليم الصبيان، مثلما أسلفنا ولأولاد الهاشميين، ذكر ذلك إسحاق النَّديم بقوله: «كان مؤدباً»، وذكر الحموي: كان له مكتب تعليم، وعلم أولاد وجهاء العباسيين، كما أشار ثعلب إلى مهنته في القصة

(1) الحموي، معجم الأدباء 6 ص473.

(2) الطَّهراني، الذَّريعة إلى تصانيف الشِّعية 2 ص139.

الآنفة. إلا أنه كان ساخطاً على مهنة التعليم والمعلمين، فينقل المرزباني عنه القول: إذا قلت للرَّجل: أيش صناعتك؟ فقال: معلم! فاصفع وأنشد:

إن المعلم لا يزال معلماً
لو كان علّم آدم الأسماء
مَنْ علم الصبيان صبّوا عقله
حتى بني الخلفاء والأمراء[1]

عدَّ النَّديم لمؤرخنا الكتب الآتية: كتاب «الأمثال على أفعل» (في معجم الأدباء المنمق)، «النَّسب»، «السَّعود والعود»، «العمائر والزَّبائل»، «الموشح»، «المؤتلف والمختلف»، «المقتنى»، «غريب الحديث»، «الأنواء»، «المشجر»، «الموشى»، «من استجيب دعوته»، «أخبار الشعراء وطبقاتهم»، «نقائض جرير بن عمر بن لجأ» (في معجم الأدباء، نقائض جرير وعمر بن لجأ)، «نقائض جرير والفرزدق»، «الحفوف» (في معجم الأدباء، المفوّف)، «تاريخ الخلفاء»، «من سمي ببيت قاله»، «مقاتل الفرسان» (المفتالون في الجاهلية والإسلام)، «الشعراء وأنسابهم»، «العقل»، «كنز الشعراء»، «أمهات النبي ﷺ»، «جرير التي ذكرها في شعره» (في معجم الأدباء، كتاب أيام جرير...)، «أمهات أعيان بني عبد المطلب»، «المقتبس»، «أمهات الشيعة من قريش»، «الخيل» بخط ابن الكوفي، «النبات»، «الأرحام التي بين رسول الله وبين أصحابه»، «ألقاب النَّمر وربيعة ومضر»، «الألقاب»، «القبائل الكبير والأيام» (قال النَّديم إنها نيف وعشرون جزءاً، وكانت تنقص تدل على أنها نحو

(1) المرزباني، المقتبس، ص321.

من أربعين جزءاً في كل جزء مائتا ورقة وأكثر ولهذه النسخة فهرست لما يحتوي عليه من القبائل والأيام)، ولعل من بقاياه كتاب «مُختلف القبائل ومؤتلفها». وجمع دواوين الشُّعراء: زفر بن الحرث، الأقيشر، ابن الصمة، ولبيد العامري.

من أهم كتب ابن حبيب، التي وصلت إلينا، كتاب «المُحبّر» الذي شغل أكثر من خمسمائة صفحة (دائرة المعارف العثمانية 1942). قال الحموي: «من جيد كتبه»، وكناه آخرون بصاحب المحبّر. جاء تأليف الكتاب على أساس الموضوعات، فلم يلتزم بأحداث وتواريخ فابتدأ بالمدد التي بين الأنبياء، وانتهى بعنوان «من نصب رأسه من الأشراف» و«الفرارون».

كان «المُحبّر» جديداً في صناعته، ربما لم يسبقه إليه أحد، متنوعاً زاخراً بعناوين مثيرة طريفة، منها على سبيل المثال: «أدلاء العرب»، و«أسماء الحوارين»، و«المتعممون بمكة مخافة النساء على أنفسهم من جمالهم» ـ ورد في كتابه «المنمق» بعنوان «الموصوفون بالجمال من قريش»، «أسماء المصلوبين من الأشراف»، «الحولان من الأشراف والفقم والعرجان» وغيرها. إجمالاً، يُعد المحبر كتاب أنساب، عرض فيه صاحبه وقائع التاريخ عرضاً موجزاً. والملاحظ، أن «المحبر» تضمن روايات لأحداث مؤرخة بعد وفاة المؤلف، أضافها راويته السُّكري (ت275هـ)، كما أضاف النُّساخ، فيما بعد، وقائع أخرى وقعت بعد وفاة السكري أيضاً، ترقى إلى عصر المعتضد العباسي (ت289هـ)، واللافت للنظر، أن السُّكري (ورد ذلك بعد وفاته) قال: «أخبرني محمد بن حبيب أبو جعفر بذلك كله»[1].

---

(1) ابن حبيب، المحبّر، ص44.

جاء كتاب «المنمق» على منوال «المحبَّر»، ولم يكن كتاب أمثال أو لغة كما سماه الحموي بـ«الأمثال على أفعل ويسمى المنمق». وكتاب «خلق الإنسان في اللغة» لم يذكر بين أسماء كتب ابن حبيب في قائمتي النديم والحموي، تناول فيه مفردات جسم الإنسان لغويّاً. وكتاب «المغتالون من الأشراف في الجاهلية والإسلام»، أو «مقاتل الفرسان» ذكر فيه وقائع اغتيال مدبرة، طالت وجهاء من العصر الجاهلي والإسلامي. وله كتاب في القبائل، صدر عن داري الكتاب المصري والكتاب اللبناني استغرق نصه 78 صفحة، ولم يخل من فوائد لغوية.

إلا أن عدداً من عناوين كتبه غير المنشورة كانت عناوين في (محبره) و(منمقه)، فربما كان ذلك بحكم العادة التي جرى عليها القدماء في تسمية الرسائل، وما يتألف من صفحة وصفحتين كتاباً. فوفق هذا العادة جعلوا لفلان من المؤلفين أربعمائة أو ألف كتاب، أو بلغت كتبه حمل قافلة وهلمَّ جرا.

أما كتابه «مَنْ نسب لأمه من الشُّعراء» فله صلة بوضوعه الاجتماعي، فهو منسوب لأمه أيضاً، فلعله أراد حضور أولاد الأمهات فأتى بقائمة، نذكر منهم: ابن شعوب الخزاعية، ابن حجلة الأسدية، ابن عيساء، ابن خدرة الهلالية، ابن حَولى، ابن بَشّة، ابن طوغة، ابن غزالة، ابن الصماء، ابن شهمة، ابن سهلة، ابن الزُّعبرى، ابن الحدادية الحضرمية، ابن الطثرية، ابن فسوة، ابن الهيجمانية، ابن قرفة، ابن أم حزنة، ابن الوصلية وابن عسلة وغيرهم[1].

---

(1) ابن حبيب، مَنْ نسب إلى أمه من الشُّعراء (نوادر المخطوطات)، ص80 ــ 96.

ألف مجد الدين الفيروزآبادي كتاباً على غرار كتاب ابن حبيب «تحفة الأبيه فيمَنْ نُسِب إلى غير أبيه»، لكنه موضوعه آخر، فمن الذين عرفوا بأسماء أمهاتهم دون آبائهم الفقيه الحنبلي ابن تيمية، ونسب بعض المحدثين النَّبي محمد إلى أمه فقالوا: صلى الإله على ابن آمنة[1]، وابن حمامة وهو بلال مؤذن النَّبي، ومحمد بن الحنفية، ابن علي بن أبي طالب، لكن القلة من الذين نسبوا إلى أمهاتهم عرفوا بأولاد ملاعنة أو زنا، وجلهم من الأدباء والشعراء! خلا ذلك، ترك ابن حبيب طموحه الروائي في ولد له، قال الجاحظ: «حدثني سليمان بن أحمد الخرشني. قال: حدثني عبد الله بن محمد بن حبيب»[2].

توفى محمد بن حبيب بسامراء، السَّنة (٢٤٥هـ) يوم كانت عاصمة للخلافة العباسية، في عهد جعفر المتوكل، دون أن يعرف له تاريخ ومكان ميلاد.

(1) الفيروزآبادي، تحفة الأبية فيمَنْ نُسب إلى أبيه، نوادر المخطوطات، ص100.

(2) الجاحظ، البيان والتَّبيين، ص299.

الطِّرس السَّابع عشر

إطفاء جهنم
الحلاج وآخرون

«لو كنت يوم القيامة في
النار لأحرقت النار ولو
دخلت الجنة لأنهدم بنيانها»
أبو المغيث الحلاج

لا يقدم أبو مغيث الحلاج تفاصيلَ أو جدلاً حول جهنم، إنما تدل كل كلماته عند الصلب وما قبلها، لو صحت له، على أنه يرفض العذاب، وقد أشار إلى ذلك بعبارة قصيرة لكنها عميقة الدلالة، فهو يشاء أن يحرق النار وهي الحارقة، ويهدم سور الجنة وهي الحصينة برضوان وحراسها السماويين، وترى عذاباته، التي اغتنت بها مخيلة الشعراء والفنانين وأهل التصوف، تكفيه تحرراً من فكرة خلود العذاب في الآخرة.

لا شك، أن فكرة عذاب الآخرة بالنَّار فكرة قديمة، مع اختلاف التفاصيل وأدوات وأشكال العذاب في كلِّ الأديان

والحضارات، لكن ما مستطاع قوله لا يتعدى ما قاله الكاتب جورج بنو في كتابه «تاريخ جهنم»: «هي سمة ثابتة لكل الحضارات. نجدها في أقدم النصوص البشرية مرتبطة بالمفاهيم الدِّينية الأولى. كما نجدها في الكتابات المعاصرة الملحدة. وجهنم مكان كئيب مشؤوم يقع في العالم الآخر، أو هي حالة ضيق وغم وجوديين نعيشها بدءاً بهذه الحياة. وهي متعددة الأشكال وقابلة للتكيف تبعاً لنماذج الحضارات»[1].

وللنَّار، أو عذاب الآخرة، عدة أسماء: الجحيم، جهنم، سقر، الحِطمة.. إلخ. وموقعها حسب التراث الإسلامي في العالم السفلي، أي الطبقات التي تحت الأرض. بينما مكان الجنَّة في أعلى عليين، أي في السَّماء السَّابعة. وتحديد المكان بحد ذاته يشير إلى دونية العذاب، وسمو النَّعيم. جاء عند ابن رجب الحنبلي (ت795هـ) في تحديد مكان الخلدين: «الجنَّة في السَّماء السَّابعة، وجهنم في الأرض السَّابعة»[2] نزولاً.

لقد وردت في الكتابات السُّومرية القديمة باسم العالم السفلي، والأَرض التي لا رجعة منها، والبيت المظلم. وإن الإلهة أنانا السومرية نزلت إلى هذا العالم، الذي كانت تحكمه أختها إيريشيكجيال، وقد مرت في رحلتها من أبواب سبعة. وعند كل باب يُطلب منها أن تخلع قطعة من ثيابها وزينتها، حتى وصلت الباب السابع الأخير عارية، وهناك يُحكم عليها من قِبل أختها بالموت الأبدي، وقد عُذبت بصلب جثتها على عمود[3].

---

(1) بنو، تاريخ جهنم، ص9.

(2) ابن رجب، كتاب التخويف من النار، ص34.

(3) طه باقر وبشير فرنسيس، عقائد سكان العراق في العالم الآخر، مجلة سومر، العد 10 السنة 1954.

وقبل الإسلام كانت كلمة جهنم معروفة عند الجاهلية، وعرفوها أيضاً بالهاوية وأم هاوية[1]. و«يرى العلماء أنها من الكلمات المعربة. ويظن المستشرقون أنها من أصل عبراني»[2]. وقد ذكرها الشاعر الجاهلي أُمية بن أبي الصلت الثَّقفي بالاسم. وكان من الأحناف، وقيل: كان ينتظر النُّبوة قبل النَّبي محمد:

جـهـنـم تـلـك لا تـبـقـى بـغـيـاً
وعـدنٌ لا يـطـالـعـهـا رجـيـمُ[3]

وورد عذابها في شعر ابن أبي الصلت. قال:

وسـيـق الـمـجـرمـون وهـم عُـراة
إلـى ذات الـمـقـامـع والـنِّـكـال
فـنـادوا ويـلـنـا ويـلاً طـويـلاً
وعـجـوا فـي سـلاسـلـهـا الـطِّـوال
فـلـيـسـوا مـيـتـيـن فـيـسـتـريـحـوا
وكـلـهـم بـحـرِّ الـنَّـار صـال[4]

وجاءت النَّار في شعر ورقة بن نوفل أيضاً:

تُـلاقـي خـلـيـل الله فـيـهـا ولـم تـكـن
مِـنْ الـنَّـار جـبـاراً إلـى الـنَّـارِ هـاويـا

(1) علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 6 ص135.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه 6 ص498.

(4) ابن أبي الصّلت، الديون، ص449.

وقــد تــدرك الإنــســان رحــمــة ربــه
ولـو كـان تـحـت الأرض سـبـعـيـن واديـا[1]

ولفظ جهنم، حسب بحث جواد علي «من الألفاظ المعروفة عند اليهود والنَّصارى. وهي تعني الموضع الذي يكون فيه العذاب بعد الحشر، فيخلد فيه أصحاب الآثام والمعصية. واللفظة من أصل عبراني على رأي المستشرقين وعلماء الساميات هو جحينوم أي وادي حينوم. وهو وادٍ يدور حول القدس نحو أربعة كيلومترات، ويعرف اليوم باسم وادي الرَّبابي»[2].

أما في كتاب القرآن فقد ورد اسم النار في أكثر من مئة وخمسين آية. وباسم الجحيم حوالى سبعين آية. وباسم جهنم حوالى خمس وعشرين آية. وباسم سقر حوالى أربع آيات. حوت هذه الآيات تفاصيل مرعبة عن العذاب في النَّار. جاء في سورة البقرة [آية 24]: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾. فكم يكون المشهد هائلاً إذا كان النَّاس والحجارة مادة لإشعال النار وسجرها؟!

وجاء في سورة الكهف [آية 29]: ﴿وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (مقراً). كم يكون المشهد مرعباً ومفزعاً إذا كان العطشان، وهو وسط لظى النَّار، لا يجد غير سائل من حديد أو نحاس يشربه، وهو الْمُهْلُ؟! وأشكال من العذاب يستقبل بها خازن النَّار واسمه مالك المذنبين. جاء في الآية: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ۝ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ۝ ثُمَّ فِى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ۝ إِنَّهُۥ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحاقة: 30 ـ 33].

---

(1) ابن هشام، السِّيرة النَّبوية 1 ص187.

(2) علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام 6 ص680.

وجهنم أو النَّار شديدة السَّواد، حالكة الظَّلام. جاء في الحديث النَّبوي: «أُوقد (أُشعل) على النَّار ألف سنة حتى ابيضت. ثم أُوقد عليها ألف سنة حتى احمرت. ثم أُوقد عليها ألف سنة حتى اسودت. فهي سوداء كاللَّيل المظلم»[1]. فكم تقاس حرارتها إذاً وقد استمر إشعالها ثلاثة آلاف سنة. وعذاب جهنم ليس بالحرارة فقط، بل بالبرودة الشديدة إلى درجة الزمهرير أيضاً. وقال ابن رجب الحنبلي في عظمتها: «النَّار في الدُنيا تخاف من نار جهنم». وعدد أسماء مَنْ منعهم ذكر جهنم من الضحك مثل الحسن البصري (ت110هـ) وسعيد بن جبير (قُتل 95هـ). ومَنْ أمرضه ذكرها مثل عمر بن عبد العزيز (ت101هـ)[2].

جاء في الحديث: «إن أهل النَّار يسألون خازنها (مالك) أن يخرجهم إلى جانبها، فيخرجهم فيقتلهم البرد والزَّمهرير، حتى يرجعوا إليها فيدخلونها مما وجدوا من بردها». وأفظع من هذا هناك «وادٍ في جهنم من قيح». وأحد أوديتها يسمى بالحزن، وآخر يسمى بالويل «فيه ألوان العذاب»، وثالث يسمى هبهب، روى الدارمي في سننه (أودية جهنم): «أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا أَزْهَرُ بْنُ سِنَانٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَاسِعٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى بِلَالِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ فَقُلْتُ: إِنَّ أَبَاكَ حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: إِنَّ فِي جَهَنَّمَ وَادِياً يُقَالُ لَهُ هَبْهَبُ يَسْكُنُهُ كُلُّ جَبَّارٍ فَإِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ». وفي جهنم الحيات والعقارب العظيمة. حياتها أمثال الإبل، وعقاربها أمثال البِغال. فلما تهاجم هذه الكائنات الفظيعة

---

(1) ابن رجب، التخويف من النار، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص28 ـ 29.

المعذبين يلجأون إلى النَّار فيجدونها أرحم مما كانوا فيه.

بعد هذا الوصف الموجز لأحوال النَّار نأتي على فكرة فنائها، وهل قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) بفنائها؟!

إن فكرة القول بفناء جهنم يعلل بأمرين. الأول أنها مخلوقة وكل مخلوق له ميعاد، وما الخلود إلا حقبة من الزمن. والأمر الثاني أنها عذاب وألم، ومَنْ يتعذب ويتألم ينتظر الخلاص، وأنه أذنب ولا بُد سيحاسب على ذنبه بمقدار، ويعود بعدها إلى الجنَّة. كذلك يتصل الأمر برحمة الله غير المحدودة، وأن رحمته تكفي لفناء النار لأنها عذاب، ودوام الجنة لأنها نعيم وخير.

تستند فكرة الفناء عند ابن تيمية، حسب ما نقل عنه تلميذه ابن قيم الجوزية، على نصوص قرآنية وأخرى نبوية. جاء في القرآن ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۞ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا ۞ لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 21 ـ 23]. وأحقاباً تعني فترة محدودة من الزَّمن، وهي جمع حقبة أي فترات. كذلك هناك حديث لعمر بن الخطاب قال فيه: «لو لبث أهل النَّار في النَّار كقدر رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه»[1]. وأورد ابن قيم الجوزية كيفية فناء النَّار. قال: «قول مَنْ يقول بل يفنيها (أي: النَّار) خالقها تبارك وتعالى، فإنه جعل لها أمداً تنتهي إليه ثم تفنى، ويزول عذابها»[2].

وينقل الصنعاني الحديث التالي حول عدم تحديد فترة بقاء النار أو المعذبين فيها: «إن أصحاب الكبائر من موحدي

---

(1) الصّنعاني، رفع الأستار لأبطال أدلة القائلين بفناء النَّار، ص65.

(2) المصدر نفسه، ص64.

(المؤمنون بوجود الله الواحد) الأمم كلها، الذين ماتوا على كبائرهم (ذنوبهم الكبيرة) غير نادمين ولا تائبين... إن منهم مَنْ يمكث شهراً ثم يخرج منها. ومنهم مَنْ يمكث سنة ثم يخرج منها. وأطولهم فيها مكثاً بقدر الدنيا منذ خُلقت إلى أن تفنى»[1]. ويأتي تحديد فترة المكوث القصوى في جهنم في الحديث التالي: «وأطولهم فيها مكثاً مثل الدُّنيا منذ خُلقت إلى أن فنيت، وذلك سبعة آلاف سنة»[2].

ويُنقل عن ابن تيمية، بواسطة تلميذه ابن قيم الجوزية الحديث التالي، الذي قاله الصحابي عبد الله بن مسعود: «ليأتين على جهنم زمان ليس فيها أحد»[3]. ويأتي الحديث التَّالي ليعلن خلو جهنم من النَّاس، حسب ما قاله عبد الله بن عمرو بن العاص: «ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها، ليس فيها أحد، وذلك بعدما يلبثون فيها أحقاباً»[4].

بعد آية ﴿لَّبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾، كدليل على فناء النَّار، تأتي آية أخرى تؤكد عدم خلود العذاب بالنَّار. ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128]. وعبارة ما شاء الله تبعث الأمل في أن هناك نهاية لوجود النَّار، أو وجود المعذبين فيها. وينقل عن ابن تيمية قوله في حكمة نهاية العذاب: «فإذا أخذت النَّار مأخذها منهم، وحصلت الحكمة المطلوبة من عذابهم فإن العذاب لم يكن سُدى، وإنما كان لحكمة مطلوبة، فإذا

---

(1) المصدر نفسه، ص70.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص81.

حصلت تلك الحكمة لم يبق في التعذيب أمر يطلب»[1].

وتلعب الرَّحمة دورها في فناء العذاب، والاستغناء عن جهنم كدار عذاب. جاء في الحديث: «أخرجوا مَنْ في قلبه مثقال ذرة من خير، فيخرجون خلقاً كثيراً. ثم يقولون: ربنا لم نَذر فيها خيراً، فيقول الله: شفعت الملائكة، وشفع النَّبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الرَّاحمين، فيقبض قبضة من النَّار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيراً قط».

وينقل الفقيه خير الدين الآلوسي (فقيه حنفي توفي السنة 1899) في كتابه «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين» (يقصد الفقيهين: أحمد بن تيمية الحنبلي وأحمد الهيتمي الشافعي، يدافع فيه عن ابن تيمية ضد الهيتمي) رأياً لابن تيمية في فناء النَّار، جاء فيه: «يخرجون منها، وتبقى ناراً على حالها، ليس فيها أحد يُعذب»[2]. لكن بعد البحث في مجلدات «فتاوى ابن تيمية» لا يوجد أثر لمسألة فناء النَّار، وكل ما جاء هو في كتاب تلميذه ابن قيم الجوزية «حادي الأرواح». وما نراه أن هناك نقصاً في كتاب الفتاوى الذي جُمع مؤخراً، فربما حذف منه حديث فناء النَّار، فلا يُعقل أن ابن قيم الجوزية اختلق هذا الحديث ونسبه لأستاذه ابن تيمية.

هناك رأي آخر في فناء النَّار أباح به المتكلم الجبري جهم بن صفوان (قتل 126هـ)، والقائل في خلق القرآن ونفي الصفات عن الذَّات الإلهية. قال: «الجنَّة والنَّار تفنيان، ويبيد مَنْ

---

(1) المصدر نفسه، ص126.

(2) الآلوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ص481.

فيهما ويفنى»[1]. وسبب فنائها لأنها مخلوقة أو حادثة، وكل مخلوق أو حادث لا بد أن يفنى في يوم من الأيام. ونُقل عن راوية الحديث الشعبي أن «جهنم أسرع الدَّارين عمراناً، وأسرعهما خراباً»[2]. ورأي آخر يأتي به شيخ المعتزلة أبي الهذيل العلاف (ت نحو 227هـ). قال: «تفنى حركات أهلها وحياتهم، ويصيرون جماداً لا يتحركون ولا يحسون بألم»[3].

أما إخوانِ الصفا وخلانِ الوفا (القرنِ الرابع الهجري) فيطفأون جهنم لكن بنفي وجودها من الأساس، وهو ليس بكفر؛ لأن الأصل الثالث لدى المسلمين هو الاعتقاد بالآخرة، وهم لا ينكرونها، وحجتهم في ذلك أن وجود جهنم وحرق الأجساد يتعارض مع رحمة الله، جاء في رسائلهم: «ومن الآراء الفاسدة أيضاً رأي مَنْ يرى ويعتقد بأن الله الرحيم الرؤوف الحنان يعذب الكفار والعصاة، في خندق من نار غيظاً عليهم وحنقاً. وكلما احترقت أجسادهم صارت فحماً ورماداً، عادت فيها الرُّطوبة والدَّم لتُحرق ثانية. واعلم يا أخي بأن هذا الرأي يُسيء ظن صاحبه بربِّه ويعتقد فيه قلة الرَّحمة، وشدة القساوة. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[4]. حتى قالوا: «واعلم أنه لا يُليق بالعقلاء أن يعتقدوها، فضلاً عن قول الحكماء». إلا أنه من أجل التربية بأسلوب الوعد والوعيد يكون ذلك الاعتقاد بالعذاب والثواب بالنِّعم المحسوسة

(1) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص542.

(2) الآلوسي، جلاء العينين، ص483.

(3) المصدر نفسه، ص482

(4) إخوان الصَّفا، الرسائل، الرِّسالة 42، والأولى في الآراء والدِّيانات 3 ص527 ــ 528.

«النِّساء والجهال والصبيان جيد لهم»[1].

لكن أبرز مَنْ أشاع، أو ما نُسب إليه، إطفاء جهنم هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج (أعدم 309هـ). قال عبد الكريم الزعفراني: «دخلت على الحلاج وهو في مسجد وحوله جماعة، وهو يتكلم، فأول ما اتصل بي كلامه أنه قال: لو ألقي مما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت. وأني لو كنت يوم القيامة في النَّار لأحرقت النَّار. ولو دخلت الجنَّة لانهدم بنيانها... عجبت لكلي كيف يحمله بعضي، ومن ثقل بعضي ليس تحملني أرضي»[2].

وهنا يتميز ما ورد عن الحلاج حول جهنم عن غيره من المتقدمي الذِّكر، فهو لم يكن جدلاً فكرياً أو رأياً فقهياً بل هو نوع من التَّحدي، وإحراق جهنم معناه إطفاء بما هو أشد منها، ولا يهدم بنيان الجنَّة اللؤلؤي إلا بما هو أنفس منه، أو أكثر نعيماً منه. وبهذا يضيف الحلاج في عبارته المذكورة سراً على أسراره، التي لا يجد العقل لها تفسيراً غير استيعابها باللاعقل. وما يزال الحلاج ككل، شخصية وفكراً وسلوكاً، سراً مطوياً في التاريخ، رغم خلق الذاكرة الشعبية منه ملاكاً مُطاعاً. أطاعه الماء فتحول في كفه ذهباً مسبوكاً، وأطاعته الروح فعادت إلى أبدان فارقتها، وامتثل لأمره القطن فحلج نفسه، وعاد بدنه بعد قتله متجمعاً من ذرات رماد اختلطت بماء دجلة. عاد الحلاج لمنتظريه بعد أربعين يوماً لتنسب له أشعار الفحول وخطب المفوهين.

هل ما وصلنا عن الحلاج كان حقيقة أم مجرد إشاعة أخذت

---

(1) المصدر نفسه 3 ص528.

(2) المصدر نفسه، ص71 ـ 72.

قوة الرواية التاريخية، مثل قوله: «إفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تليق بالخليقة. الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق. الإدراك علم الحقيقة الصعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ وحق الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق»[1]، والخلائق هي العامة التي يتعالى عليها الحلاج منشداً فيها:

ما لي وما النَّاس كم يلحونني سفهاً
دينـي لنفسي ودين النَّاس للنَّاس[2]

وقال وهو على خشبة الصلب:

مضى الجميع فلا عين ولا أثر
مضى عاد وفقدان الألى إرم
وخلفوا معشراً يحذون لبسهم
أعمى من البهم بل أعمى من النَعم[3]

ما لدينا عن أبي المغيث، أو أبي عمارة كما يكنيه البعض، علائق من الحقائق لا الحقائق نفسها، سجلها المؤرخون بعاطفة مختلفة متأرجحة بين الرَّحمة والنِّقمة، فمن جهة وصلت إلى حد اتخاذ أمانيه عقائد، ومن جهة أصبحت نقمة يفتى بالقتل على من تصفح كتاباً من كُتبه، أو ترحم على اسمه، مثلما حدث للفقيه

(1) ديوان الحلاج، الطَّواسين، الفهم، ص122.

(2) جاء في المصدر نفسه، ص98 أنها لمجهول من التُّراث الغنائي العباسي، لكنها لأبي نواس (ديوانه، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، ص265 هذا ما أفادني به الأديب عبد الحميد الرُّشودي.

(3) ابن الساعي، أخبار الحلاج، ص65.

الحنبلي ابن عقيل. قصة ذلك: أن أبا الوفاء ابن عقيل، المتوفى السنة (513هـ) قد أكثر من تعظيم المعتزلة والترحم على الحلاج، فحكم عليه بالقتل، ففرَّ من وجه (العدالة)، وإذا به يسمع شخصاً يتمنى على صاحبه، وهما على ظهر سفينة تمخر ماء دجلة، بين بغداد والبصرة، أن يقطع رأس ابن عقيل ليحصل على جائزة القاضي. فزع ابن عقيل ونزل من السَّفينة ليعود إلى بغداد معلناً لعنته للحلاج، وتوبة مذلة أمام مجلس من الفقهاء بالقول: «أنا تائب إلى الله تعالى منه (الحلاج)، وأنه قتل بإجماع علماء عصره، وأصابوا في ذلك وأخطأ هو»[1].

أقام الحلاج، قبل اعتقاله ومحاكمته، بدار من دور أم المقتدر شغب (ت320هـ) برعاية حاجب الخليفة نصر القشوري، فكان يطببها من علة ألمت بها بعد علة ابنها الخليفة، وقد اكتشف الوزير حامد بن عباس أمر الحلاج عن طريق ابنة السمري التي كانت تقيم مع الحلاج في دار الخلافة، وجعلها تعترف باعتداء الحلاج عليها وهي نائمة مع ابنته على سطح الدار، وأن ابنة الحلاج طلبت منها السُّجود لأبيها؛ لأنه إله في السَّماء وإله في الأرض، فاعتقل الوزير ابنة السمري حتى لا تغير أقوالها. وقيل: كان للحلاج اسمان: الحسين بن منصور ومحمد بن أحمد الفارسي[2]. نأخذ قصة إعدام أبي المغيث من أبي علي المُحسِّن التنوخي (ت384هـ)، وإن كان متحاملاً على التَّصوف والصُّوفية[3].

(1) ابن قدامة، تحريم النظر في علم الكلام، ص33.

(2) المصدر نفسه 6 ص80 ـ 82.

(3) المصدر نفسه 6 ص78 حاشية المحقق.

شكل الوزير حامد بن عباس محكمة خاصة بالحلاج، تتكون من قاضيي بغداد أحمد بن إسحاق بن البهلول التَّنوخي الأنباري (ت318هـ) ومحمد بن يوسف بن يعقوب الأزدي (ت320هـ)، كانت التُّهمة التي قدمها الوزير هي إلغاء فريضة الحج. قال القاضي التَّنوخي حدثني أبو الحسين بن عيَّاش، عمن حضر مجلس حامد بن العباس: وجدوا في دفاتر للحلاج: «إن الإنسان إذا أراد الحج فإنه يستغني عنه، بأن يعمد إلى بيت من داره، فيعمل فيه محراباً ذكره، ويغتسل ويحرم ويقول كذا، ويفعل كذا، ويصلي كذا، ويقرأ كذا، ويطوف في البيت كذا، ويسبح كذا، ويصنع كذا، أشياء قد رتبها وذكرها من كلام نفسه، قال: من ذلك فقد سقط عنه الحج إلى بيت الله الحرام»[1]. قيل إن الحلاج أقر بما ورَدَ، وعذره أنها رواية سمعها عن آخرين، وبالتالي ناقل الكفر ليس بكافر.

قال القاضي محمد بن يوسف الأزدي: «هذه زندقة، يجب عليه القتل بها؛ لأن الزنديق لا يستتاب»[2]. بينما قال القاضي الآخر أحمد التَّنوخي: «لا يجب عليه القتل، إلا أن يقر بأنه يعتقد هذا؛ لأن النَّاس قد يرون الكفر ولا يعتقدونه، فإن أخبر أن هذا شيء رواه وهو يكذّب به فلا شيء عليه، وإن أخبر أنه يعتقده استتيب منه، فإن تاب فلا شيء عليه، وإن لم يتب وجب عليه القتل»[3].

يبدو من منطوق الحكم أن القاضي الأزدي كان من أهل الحديث، والأرجح كان مالكياً لقول مالك بن أنس: «لا أقبل توبة

---

(1) المصدر نفسه اص162 ـ 163.

(2) المصدر نفسه اص163.

(3) المصدر نفسه.

مَنْ ارتد إلى ما يستتر به من الزَّندقة إلا أن يبتدئها من نفسه، وأقبل توبة غيره من المرتدين»[1]. أما القاضي التنوخي فهو واضح من أهل الرأي على مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان. فأخذ الوزير بالأشد حكم القتل.

بعد التحقيق مع صاحبه السمري نطق القاضي الأزدي بعبارة «يا حلال الدَّم»، فطلب الوزير كتابتها «فكتب بإحلال دمه، وكتب بعده مَنْ حضر المجلس»[2]. بعد النَّطق بالحكم قال الحلاج: «حرام، وما يحل لكم أن تتأولوا عليَّ بما يبيحه، واعتقادي الإسلام، ومذهبي السُّنَّة وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعيد وعبد الرحمٰن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح، ولي كتب في السُّنّة موجودة في الوراقين، فالله الله من دمي»[3]. بعث الوزير بفتوى القتل إلى المقتدر بالله للمصادقة، ولما أبطأ بالجواب بعث له رقعة أخرى، جاء فيها: «إن ما جرى في المجلس قد شاع وانتشر، ومتى لم يتبعه قتل الحلاج افتتن النَّاس به، ولم يختلف عليه اثنان»[4].

صادق المقتدر بالله على حكم القتل بكتابه: «إن القضاة إذا كانوا قد أفتوا بقتله وأباحوا دمه فيحضر محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة، ويتقدم بتسليمه وضربه ألف سوط، فإن تلف تحت الضرب وإلا ضرب عنقه»[5]. فضرب ألف سوط، أمام عدد غفير

---

(1) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص55.

(2) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 6 ص88.

(3) المصدر نفسه 6 ص88.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه 6 ص89.

من العامة، ثم قطعت يده ورجله فيده ورجله الأخرى و«حزّ رأسه وأحرقت جثته».

قال شاهد عيان: «حضرتُ في هذا الوقت، وكنت واقفاً على دابتي خارج المجلس، والجثة تقلَّب على الجمر والنِّيران تتوقد، ولما صارت رماداً أُلقيت في دجلة، ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر، ثم حمل إلى خراسان، وطيف في النَّواحي، وأقبل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوماً. واتفق أن زادت دجلة في تلك السَّنة زيادة فيها فضل، فادعى أصحابه أن ذلك بسببه، ولأن الرماد خالط الماء»[1].

بعدها اعتقد أصحابه فيه ما جاء في القرآن بشأن النَّبي عيسى، فلا يصح قتل الأنبياء ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: 156]. فقالوا: «إن المضروب عدو الحلاج ألقي شبهه عليه»[2]. ولم يكتف الوزير بما فعل في الحلاج وجثمانه بل «أحضر جماعة من الوراقين، وأُحلفوا على أن لا يبيعوا شيئاً من كُتب الحلاج ولا يشتروها»[3].

هناك مَنْ فسر غاية الوزير ابن العباس في استعجال إعدام الحلاج، بعد سنوات من سجنه، بإلهاء العامة عن أزمة اقتصادية واجتماعية حادة ألمت بوزارته[4]، وصلت إلى حد القحط والتفسخ المؤذي، في وقت كان فيه مقاتلو القرامطة يخيمون قريباً من

(1) المصدر نفسه 6 ص91.

(2) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 6 ص91.

(3) المصدر نفسه 6 ص92.

(4) ديوان الحلاج، ص18، سيرة الحلاج بقلم كامل الشَّيبي.

بغداد. أكثر إبراهيم بن فاتك من رواية أخبار الحلاج، فقال واصفاً لحظات إعدامه: «لما أُتي بالحسين بن منصور ليصلب رأى الخشبة والمسامير، فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه، ثم التفت إلى القوم، فرأى الشِّبلي في ما بينهم فقال: يا أبا بكر، هل معك سجادتك؟ فقال: بلى يا شيخ، قال: افرشها لي، ففرشها، فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين، وكنت قريباً منه، فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب، وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ﴾، الآية، وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ...﴾ ثم سكت وناجى سراً، فتقدم أبو الحارث السَّياف فلطمه، هشم أنفه، وسال الدم على شيبته، فصاح الشِّبلي ومزق ثوبه، وغشي على أبي الحسين الواسطي، وعلى جماعة من الفقراء المشهورين، وكادت الفتنة تهيج، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا»[1].

قال الحلاج مناجياً الله: «إني أُخِذْتُ وحبست وأحضرت وصلبت وقتلت وأحرقت واحتملت السَّافيات الذَّاريات أجزائي»[2].

ثم أنشأ يقول بعد تفرق النَّاس من حوله:

مضى الجميع فلا عين ولا أثر
مضيَّ عاد وفقدان الأُلى إرم

روى ابن فاتك: لما قُطعت يدا الحلاج ورجلاه صاح مناجياً: «إلهي أصبحت في دار الرَّغائب، أنظر إلى العجائب، إلهي إنك تتودد إلى مَنْ يؤذيك، فكيف لا تتودد إلى مَنْ يؤذى فيك»[3].

(1) ابن السَّاعي، أخبار الحلاج، ص63 ـ 64.
(2) المصدر نفسه، ص65.
(3) المصدر نفسه، ص75.

بعدها ضُربت عنقه ولف في بارية، وصُب عليه النَّفط، وأُحرق وحُمل رماده على رأس منارة لتنسفه الريح»[1]. ونقل عن الحلاج قوله في لحظة إعدامه وهو يقلب عينيه في السَّماء: «هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد، ثم سكت وناجى سراً»[2].

فلو انكشفت حقيقة الحلاج وحلَّ لغزه ما سعت الأجيال إلى تخليده، وإحاطته بهالة من الأسرار والأختام، فكلامه، أو المنسوب إليه في الغالب، التَّالي فيه من الأسرار ومن الشَّطحات أيضاً، وربما كان إيماءات إلى مخفيات خلقت منها الحلاجية (عُرف في كتب الملل والنحل جماعة بهذا الاسم) حروف مقدسة تجمع بين النُّبوة والإمامة، وربما كان الأَمر أبعد من ذلك: «النَّقطة أصل كل خط، والخط كله نقطة مجتمعة، فلا غنى للخط عن النقطة، ولا للنُّقطة عن الخط، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن النُّقطة بعينها، وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين...»[3]. وهل هناك أكثر سراً أو لُغزاً من قوله[4]:

عقد النُّبوة مصباح من النُّور
معلق الوحي في مشكاة تأمور

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص64.

(3) ماسنيون، كتاب أخبار الحلاج، ص19.

(4) ابن السَّاعي، أخبار الحلاج، ص71.

بـالله يـنـفـخ نـفـخ الـرُّوح فـي خـلـدي
لـخـاطـري نـفـخ إسـرافـيـل فـي الـصُّـور
إذا تـجـلـى بـطـوري أن يـكـلـمـنـي
رأيـت فـي غـيـبـتـي مـوسـى عـلـى الـطُّـور

لولا الأسرار ما تجرأ الحلاج، أو تجرأ مَنْ نسب له، القول بحرق جهنم، وهدم سور الجنَّة، وأن الأرض لا تحمله لثقله. ولولا الأسرار ما وصلنا الحلاج محمولاً في المخيلة معافى، بعد أن ذاب رماد بدنه في ماء دجلة. له أتباع في كل بقاع الأرض يتحدثون عنه بمختلف اللغات. جذبهم إليه السِّر الصوفي.

لا ندري، كيف كان الحلاج حلولياً وهو القائل: «مَنْ ظنَّ الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء، وكيف يتصور الشبه بين القديم والمحدث»[1]. وبالمقابل كيف لا يكون الحلاج حلولياً وهو القائل:

اتـحـد الـمـعـشـوق بـالـعـاشـق
ابـتـسـم الـمـومـوق لـلـوامـق

وقوله:

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا
نـحـن روحـان حـلـلـنـا بـدنـا

نبقى مع أسرار الحلاج تبثه في العصور حياً يترقبه الأتباع ويحلجون قصصاً حوله، فمن ألفاظه في الأَسرار:

(1) المصدر نفسه، ص77.

لأنــوار نــور الــنُّــور فــي الــخــلــق أنــوار
ولــلــسِّــر فــي ســر الــمــسـريــن أســرار
ولــلــكــون فــي الأكــوان كــونٌ مــكــون
يُــكــن لــه قــلــبــي ويــهــدي ويــخــتــار
تــأمــل بــعــيــن الــعــقــل مــا أنــا واصــف
فــلــلــعــقــل أســمــاعٌ وعــاةٌ وأبــصــارُ[1]

عندما ينظر أبو المغيث الحلاج إلى الله يجده كله رحمة، فكيف تتفق الرَّحمة مع وجود ﴿ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: 24، والتحريم: 6]؟! وكيف يعذب الإنسان في نار تذوب الحديد والحجر! وقد خلق الله فيه الغفلة التي قادته إلى المعصية، وجعل إبليس محرضاً له على ارتكابها! مثلما نظر في ذلك إخوان الصفا وخِلان الوفا، وأطفأوا جهنم برحمة الله، مثلما تقدم!

قيل في لحظة موته، أو هكذا كُتب السيناريو، سخر من خشبة ومسامير صلبه «ضحك كثيراً حتى دمعت عيناه»؛ لأنه مشغول برحمة الله وحدها، والعذاب ليس من فعله، لكنه بالتالي يخضع لمشيئة الله فيقول: «لولا أن الله قال: لأملأن جهنم من الجنَّة والنَّاس أجمعين، لكنت أبصق في النَّار حتى تصير ريحاناً على أهلها»[2]. وبطبيعة الحال سينعم جلاده والوزير المحرض على قتله في هذا الرَّيحان!

إن الرغبة في إطفاء جهنم سر من أسرار الحلاج التي أخذ النَّاس يؤولونها ويزيدونها عبارات غامضة وألغازاً لا حل لها، ونحن

---

(1) المصدر نفسه، ص78.
(2) ابن الساعي، كتاب أخبار الحلاج، ص84.

حين نتحدث عن الحلاج وأسراره لا نعني المصلوب على خشبة المقتدر بالله، فقد فعل الجلادون بكثيرين غيره، بل نتحدث عن مخيلة النَّاس فيه، وما أبدعت حوله من كلام قد تبُعد الاعتقاد بوجود حلاج حقيقي.

وهذا ما شغل إخوان الصفاء فنظروا في رسائلهم إلى التفاوت بين رحمة الله اللامحدودة، فهو الرحيم الرؤوف الحنّان، وبين عذاب العصاة في خندقٍ من نارٍ غضباً عليهم وانتقاماً، وكلما احترقت أجسادهم وهي لحم ودم تجددت ليزيد عليها العذاب حسب الآية «كلما نضجت جلودهم بدلناها جلوداً». فرأى الإخوان أن هذا الاعتقاد يجعل الناس يسيئون الظن برحمة الله وحنانه[1]. ولم تنته الحيرة عند الحلاج وإخوان الصفا فصدر المتألهين الشيرازي قال: العذاب يتنافى مع رحمة الله[2]. وقبل هذا بكثير للديانة الأيزيدية، أو ما نسب إليها، أسطورتها في إطفاء الجحيم، وملخصها: أن الملاك طاووس عصى «فعاقبه الله على خطيئته فظل يبكي سبعة آلاف سنة حتى ملأ سبع جرار من دموعه وألقاها في جهنم فأطفأ نارها، فأعاده الله إلى مركزه الرفيع في إدارة الكون»[3]. بمعنى أن العذاب والقسوة ينتهيان والخلود للرحمة فحسب.

أخيراً لا ننسى للحلاج، إن صحت الرواية، أُمَميته الدينية،

---

(1) رسائل إخوان الصفا، مقدمة بطرس البستاني، ص18.

(2) العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، ص35.

(3) كيلاني، ذيل المِلل والنِّحل للشَّهرستاني، ص36 (ملحق كتاب الشَّهرستاني، المِلل والنِّحل).

وما حمل من سرّ البشرية التي يحيطها سرٌّ إلهي واحد، فهو القائل[1]:

تفكرت في الأديان جداً محققاً
فألفيتها أصلاً له شعب جمّا
فلا تطلبن للمرء ديناً فإنه
يصدُّ عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصلٌ يعبر عنده
جميع المعالي والمعاني فيهما

قال عبد الله بن طاهر الأزدي: «كنت أخاصم يهودياً في سوق بغداد، وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب، فمرَّ بي الحسين بن منصور (الحلاج) ونظر ليَّ شزراً وقال: لا تنبح كلبك، وذهب سريعاً، فلما فرغت من المخاصمة قصدته، فدخلت عليه، فأعرض عني بوجهه، فاعتذرت إليه فرضيَ، ثم قال: يا بني، الأديان كلها لله ﷻ، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم، بل اختيار عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس الأمة، واعلم أن اليهودية والنَّصرانية والإسلام، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف»[2].

كم يساير هذا القول كلمات المعتزلي السابق أبي الحسن الأشعري (ت324هـ)، الذي عاصر الحلاج وربما شهد حفلة قتله،

---

(1) ماسنيون، كتاب أخبار الحلاج، ص69.

(2) المصدر نفسه.

أشار بها إلى وحدة العبادة: «الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا اختلاف العبارات»[1]. وكم تُناغِم كلمات الحلاج والأشعري كلمات محيي الدين بن عربي الداعية إلى دين الحب الخالص:

أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني

وكم تناغم كلمات الثلاثة كلمات الإمام النَّابلسي (لعله عبد الغني النَّابلسي) حين قال مخاطباً رب العالمين:

عباداتنا شتى وحسنك واحدٌ
وكلٌّ إلى هذا الجمال يشير

ولو اجتمعت حكمة المهاتما غاندي (1948) التالية مع حكمة: الحلاج (921 ميلادية) ومقولة الأشعري (ت935 ميلادية) وتجلي ابن عربي (ت1240 ميلادية)، والنابلسي (1731) على اختلاف الأديان والبلدان والأزمنة تسفر الحقيقة عن وجهها، وهي أن الله في متناول الجميع، ليس هناك دين ناجٍ وآخر هالك. قال غاندي في حكمته: «الديانات دروب تختلف، تتقارب حول الرأي ذاته، ماذا يهم أن نسلك دروباً تختلف، طالما سنصل إلى الهدف نفسه»، تناغمت هذه الكلمات إلى حد التطابق، عبر توارد خواطر عجيب رغم بعد المكان والزمن واللغة والدين! إن شخصية تمتلك هذا الحجم من التمرد، ومن التماهي الإنساني لا تنظر إلى العذاب إلا جزءاً من هذا العالم المنتهي، ولا تنظر إلى النَّعيم إلا ممتداً على طول الكون وعرضه. وقد ورد في القرآن

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء 15 ص88.

الكريم ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: 133] و﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: 21]. وإذا كانت الجنَّة بهذه السِّعة فلا بقاء لجهنم في عُرف الحلاج ومن بعده إخوان الصَّفا. ومَنْ يقرأ «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري يجد حواراً مباشراً بين أهل النَّار وأهل الجنَّة عبر أسوارهما، هذا يئن من العذاب وهذا يسأم ويمل من السَّكون.

عموماً، لا بد للنَّار أن تفنى أو ينتهي عذابها؛ لأن المعذبين يودون الخروج منها. بينما يود أهل الجنة المنعمون المكوث بها، فالرَّحمة أن يخرج أهل النَّار منها، وأن يخلد أهل الجنَّة في نعيمها. وهناك عدة آراء واتجاهات في فناء النَّار: يميل ابن تيمية إلى وضع حد لمصير المعذبين، ويستند على تأكيد وقتية أو زمنية النَّار والعذاب إلى آيات قرآنية، مثل ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا﴾ [النبأ: 23].

الطِّرس الثَّامن عشر

ابن العلقمي
تأبيد أكذوبة الخيانة

«وإذا بادر خليفة بغداد
بتقديم فروض الطَّاعة
فلا تتعرض له مطلقاً»
الخان لأخيه هولاكو

بين سقوط بغداد العباسية بيد المغول (656هـ 1258 ميلادية)، وسقوطها بيد الأمريكان والبريطانيين (1424هـ 2003 ميلادية) أكثر من سبعة قرون ونصف القرن. وبين الحدثين كانت اجتياحات تيمورلنك والعثمانيين والصَّفويين، وجيوش جرارة، وأثناء ذلك كم من وزير وقاضي قضاة خانَ وقائد هادنَ واستسلم! لكن لم تتأبد منها غير أكذوبة خيانة الوزير العباسي مؤيد الدين بن العلقمي، حتى كاد لا يخلو مقال أو قصيد شعر من التنكيل به.

ظهر اسم الوزير إلى الواجهة في حرب إسقاط نظام البعث ببغداد. لقد شبه المتضامنون من العرب مع صدام حسين

(أعدم 2006) نظام البعث بالخلافة العباسية ورئيسه بالخليفة المستعصم بالله. بل شبه المغالون ولديه عُدياً وقُصياً (قُتلا 2003) بأبناء الخليفة الذين قتلوا معه بعد مقابلة قصيرة مع هولاكو! بينما شُبهت المعارضة العراقية بالوزير ابن العلقمي.

بيد أن هناك من العراقيين المعروفين بسعيهم ضد سلطة البعث ـ لا سيما من المنتظرين سقوطها ـ من دفعهم الاختلاف مع أطراف في المعارضة ليسقطوا شائعة ضعف الوزير وخيانته على خصومهم. وهنا التقى النقيضان من دون تنسيق في المشاعر والميول، بالمساهمة في تأبيد خطيئة ملفقة ضد ابن العلقمي، مثلها مثل خطيئة آدم وأبو رِغال (نحو ٥٠ قبل الهجرة) واختلاق شخصية ابن سبأ، كمسؤول عن كل انكسارات المسلمين من قتل الخليفة عثمان بن عفان (35هـ) إلى يومنا هذا، وأكذوبة كسر عمر بن الخطاب (اغتيل 23هـ) لضلع ابنة نبيه فاطمة الزهراء (ت11هـ).

غير أن الطرفين النقيضين نسيا أمراً هاماً هو أن الوزير (الخائن) كان داخل البلاد، وقطباً من أقطاب بلاط الخلافة العباسية، بينما شبيهه (في المعارضة العراقية)، على ما يدّعون، كان مطارداً يكرُّ ويفرُّ من خارج الحدود. أقول ليبحثوا لهم عن شبيه آخر، من داخل مؤسسة السلطة، يعرف وحده سر انهيار النِّظام وسط هذا الذُّهول، وليكن مَنْ كان، شريطة أن يكون صاحب قرار ونفاذ.

هذا ولم يكن صدام حسين شبيهاً للخليفة العباسي، لا من جهة العدل ولا الكياسة ولا النَّسب، فالبغداديون بكوا الخليفة، بينما رقصوا لسقوط تمثال الدَّعي بالشبه، ومنهم مَنْ صفع صورته

بالنِّعال عبر فضائيات العالم، والصافع من معارضي الداخل لا الخارج، أي لا صلة له بالغزو ولا الأميركان، كان من أتباع الحزب الشيوعي العراقي، الذي عاش داخل العراق من دون العمل في السياسة.

ظهر اسم ابن العلقمي في الخواطر والمقالات الأدبية والسياسية، مع أن شأنه تاريخي، وكتابة الأدب غير كتابة التاريخ، فالإدلاء بما أُلصق بآخر وزراء بني العباس من تهمة تتطلب التأني والكشف عن تفاصيلها عبر المؤرخين المعاصرين للحدث، قبل توظيفها في مقال أو خاطرة. من الذين تعرضوا لابن العلقمي وزير إعلام أردني معاصر، جمع كل خيانات التاريخ بشخصه، مع أن الوزير كان أحرص من الخليفة نفسه على حماية بغداد والخلافة العباسية. لكن بفن الممكن.

كانت القوة القادمة غاشمة، كُتب عنها أنها «إمبراطورية على صهوات الجياد»، حسب عنوان كتاب سليم واكيم. لا يمنعها جيش الخليفة ولا أسوار بغداد، لذا أراد أن يكون حال الخلافة مثلما كانت مع البويهيين والسَّلاجقة، تمر الأزمة والخلافة باقية. إلا أن المحيطين بالخليفة أسقطوا ما بأيدي الوزير من حيلة وكان ما كان. ونشرت جريدة «القدس العربي» اللندنية، كلمة لوزير أردني سابق تحت عنوان «بغداد وسوى الروم خلفك ظهرك الروم». جاء فيها الآتي: «لما كان الزَّمان خؤوناً، وفيه نفوس ضالة تماهت مع العدو، وأخذت تتمرغ في وحل الخيانة، فإن صورة ابن العلقمي القبيحة لا بد أن تظهر في وجوه كثيرة خذلت مدينتنا الخالدة في ساعة خطر (إلى قوله) لقد كاتب ابن العلقمي المغول سراً قبل اثنتي عشرة سنة من هجومهم

على بغداد، وجر هولاكو إلى أبوابها»[1].

وإن اشتهر وزراء أول العهد العباسي البرامكة بنكبتهم (187هـ)، اشتهر وزير آخر عهد عباسي بخيانته (656هـ). وبتقليب صفحات تاريخ وزارات تلك الدَّولة نجدهما أبرز وزارتين وأبقاها حضوراً في الذَّاكرة. أخطأ المؤرخون في أسباب النَّكبة، ولم يلتفتوا إلى ندم هارون الرَّشيد عليها، فعلقها بعضهم بحكاية غرامية مع العباسة بنت المهدي، حتى أصبحت بعد أكثر من خمسمئة عام رزقاً لجماعة عرفوا بعربان آل برمك، ومنهم الأمير عساف بن أحمد أمير العرب (قتل 694هـ) فقد ادعوا أنهم من نسل البرامكة من العباسة أخت الرشيد[2].

في نكبة البرامكة أغفل المؤرخون انقلاب هارون الرشيد ضد أهل الجدل والمناظرة لصالح أهل الحديث، فمن انعكاساته رمي المفكرين والمتكلمين في السُّجون تزامناً مع النَّكبة، والسَّؤال ما صلة هؤلاء بغراميات العباسة والوزير البرمكي؟ ألا يشير توقيت النَّكبة إلى صلة بين البرامكة وأهل الفكر والجدل! وبالتالي كان الانقلاب لإخماد حركة ثقافية وعلمية شجعها المنكوبون؟ أخطأ المؤرخون ثانية فلم يجدوا ذريعة لانهيار الدُّولة العباسية، وبالتالي زعامة قريش بعد حكم دام 656 عاماً، غير ثلب ذمة الوزير مؤيد الدين بن العلقمي، وكان عربياً بلا شك في صلبيته، فهو من بني أسد.

ولأن تأرجح البرامكة في كتب المؤرخين بين التشيع

(1) العدد 4358، المؤرخ 26 مايو 2003.

(2) ابن تغري، النجوم الزاهرة 8 ص74 السنة 694هـ.

والمجوسية، وأن نكبتهم حالت دون هدم خلافة الإسلام، وجدوا في الوزير ابن العلقمي سبباً مناسباً أخفوا وراءه علل الخلافة الجسام، وعدم أهليتها لمواجهة تبدل الزَّمن، فخلقوا قصة الخيانة واستقدام هولاكو، والنِّية المبيتة لتشييد خلافة علوية تحت ظلال سيوف التَّتار! وهل كان هولاكو مأجوراً لتشييد العروش لغيره، فيقود جيوشه الجرارة بين الجبال والوهاد ويسقط القلاع واحدة بعد أخرى ليفي بكلمته للوزير؟! أم كان الوزير من الغباء فيضحي بوزارته وعزه ليسلم مفتاح بغداد ـ إن كان لها مفتاح وقفل ـ لحفيد جنكيزخان، على أمل الوفاء بكلمته، ويحقق له خلافة شيعية؟! أحسب أن انقسام مثقفي أمة الإسلام إلى شيعة وسنُّة حول أمر ابن العلقمي ضاهى انقسامهم حول أصول الدين وفروعه.

لقد حُمِّل الوزير شيعية أكثر مما كان عليه وكراهية للسُّنَّة هي ليست فيه. كانت ذريعة خلق قصة الخيانة: أن معركة جرت بين محلة سُنِّية وأخرى شيعية جعلت الوزير يضمر الغدر، ويكاتب هولاكو ليفتح له بغداد، مع أن منصبه وحظوته تمكنه من إحداث انقلاب داخل القصر، مثلما كان يفعل الخاصة مع الخلفاء، فكم من خليفة استبدله المملوكان: وصيف وبغا! وكم من خليفة أتت به جواري القصر وقهرماناته، واصطفاه القضاة والوزراء! انقسم مثقفو الإسلام حول ابن العلقمي بين سُنِّي اختصره بالخيانة، وبين شيعي يدافع عنه من أجل المذهب. ولا يخلو الأمر ممَنْ ليس للمذهبية مكانة في سعيه. لكن كثرة الشائعات من الأخبار والحكايات غلبته، فجعل ابن العلقمي نموذجاً حياً للخيانة في الأزمنة كافة.

مختلقات التاريخ وأكاذيبه لا تعد ولا تحصى، فقبل اختلاق

الخيانة التي نحن بصددها ابتلى أبو رِغَال في إدلاء جيش أبرهة الحبشي على طريق مكة، حتى أصبح رمزاً للشرِّ يرجم قبره، الموهوم أيضاً، الملايين من المؤمنين، بينما يسلم من الخطيئة الأبدية أمير الطَّائف أو مَنْ كلفه بهذه المهمة[1]. ومن قبل قال حسَّان بن ثابت (ت54هـ) هاجياً أحد الثَّقفيين:

إذا الـثَـقـفـي فـاخـركـم فـقـولـوا
هـلـمَّ نـعـدَّ شـأن أبـي رِغَـالِ

ولجرير هاجياً الفرزدق (توفيا 110) أيضاً[2]:

إذا مـاتَ الـفـرزْدق فـارجُـمُـوه
كـمـا تَـرْمُـون قـبْـرَ أبـي رِغـالِ

وإيغالاً بالتشويه نسبوا الوالي الدَّموي الحجاج بن يوسف الثقفي إلى أبي رِغَال لأنهما من ثقيف والطائف، وهي البلدة التي لم تقبل الدعوة المحمدية بسهولة، مع أنهم تشرفوا وأضفوا البطولة على أكثر من ثقفي في تاريخ الإسلام! ونسبت كل خلافات المسلمين، بداية من قتل الخليفة عثمان بن عفان حتى فتنة طالبان في أفغانستان، إلى عبد الله بن سبأ المجهول في الأنساب والتاريخ، وهل نصدق حرق طارق بن زياد سفنه على ساحل العدو، مع أنها كل عدته العسكرية بعد إلقاء خطبة فصيحة وهو المولى الأمازيغي؟! هذا ومختلقات التاريخ لا تُعد ولا تحصى.

كان قاضي القضاة والفقيه الشافعي أبو الحسن الماوردي (ت450هـ) سائس فيلة السلاجقة وهي تدخل بغداد؛ لأنه كان

---

(1) المسعودي، مروج الذهب 1 ص201.

(2) المصدر نفسه.

الوسيط بين الخليفة وآل سلجوق، مع أنه كان محل تكريم البويهيين وتقديرهم، لكن لا أحد يذكره بالخيانة!

كذلك نسق قاضي القضاة شمس الدين القزويني لاستقدام حملة المغول الكبرى بقيادة هولاكوخان ضد النَّزاريين من الإسماعيليين بعذر التَّصدي للملاحدة. قال المؤرخ المعاصر للحدث رشيد الدين الهمداني (قتل 718هـ) في «جامع التواريخ» الذي كتب باهتمام عن السُّلطان غازان خان بن هولاكوخان: «كان قاضي القضاة المرحوم شمس الدِّين القزويني موجوداً في بلاط الخان (بعاصمتهم قراقورم)، وذات يوم ظهر للخان مرتدياً الزرد (درع على غرار واقي الرصاص اليوم). وأخبره أنه يلبسه تحت ثيابه خشية الملاحدة. كما سرد له طرفاً من اعتداءاتهم وغاراتهم. وكان الخان (منكوقاآن) يتوسم في أخيه هولاكوخان مخايل الملك، ويرى في عزائمه مراسم الفتح والغزو. وكان قد تفكر، فرأى أن بعض ممالك العالم قد دخل فعلاً في حوزة جنكيزخان، وبعضها لم يستخلص بعد، وأن رقعة العالم فسيحة لاحد لها. فاستقر رأيه على أن يعهد بكل طرف من المملكة إلى واحد من إخوته، ليخضعها تماماً لإرادته، وليقوم بالمحافظة عليها. بينما جلس هو هادئاً مظفراً، وسط دولته حيث المقر القديم للمغول»[1].

وورد عند الجوزجاني: «أن شمس الدين هذا كان على اتصال بالمغول، وكان إماماً وعالماً كبيراً. ذهب مرة إلى منكَوخان، وطلب

---

(1) الهمداني، جامع التواريخ (تاريخ هولاكوخان) 1 ص233. كذلك راجع: برناردو لويس، الحشاشون، ص166، والأمين، المغول، ص94.

منه أن يضع حداً لشر الملاحدة (النزاريون من الإسماعيليين)، ويخلص النَّاس من شرِّهم. وفي أثناء حديثه، وبينما كان مندفعاً بحماسة المسلم المتدين، صدرت منه كلمات جافة أغضبت منكَوخان. وكان لها أثر عميق في نفسه إذ نسب إليه الضُّعف والعجز؛ لأنه لم يستطع أن يستأصل شأفة هذه الطَّائفة التي تدين بدين يخالف ديانات المسيحيين والمسلمين والمغول. وما ذلك إلا لأنهم استطاعوا أن يغروا منكَوخان بالمال. بينما هم يتحينون فرصة ضعف دولته، فيخرجون من الجبال والقلاع، ليقضوا على البقية الباقية من المسلمين، فتعفو آثارهم»[1].

نقل أكثر من مؤرخ ما كان يعدُّ له العالم الكبير وقاضي القضاة شمس الدين القزويني لاستقدام المغول؛ لأن الخلافة العباسية عجزت عن دحر (الملاحدة). وكم من بلاد مسلمة تعج بالفقهاء والمفتين مرَّت بها جيوش هولاكوخان، قبل الوصول إلى أسوار بغداد، فهل ظهر فيها مدافع عن الخلافة والإسلام؟

ويفهم من وصية حفيد جنكيزخان منكَوخان بن لتولوى خان لأخيه هولاكوخان، أن المغول لم ينووا اجتياح بغداد إذا ساعد الخليفة في القضاء على قلاع النِّزاريين. جاء في كلمة الخان الكبير لأخيه قائد الجيش الزَّاحف: «فإذا فرغت من هذه المهمة فتوجه إلى العراق، وأزل من طريقك اللور (قيل هم الكرد الفيليين حالياً) والأكراد، الذين يقطعون الطُّرق على سالكيها. وإذا بادر خليفة بغداد بتقديم فروض الطَّاعة، فلا تتعرض له مطلقاً. أما إذا تكبر وعصى فألحقه بالآخرين من الهالكين»[2].

---

(1) الأمين، المغول، ص94 ـ 95 عن طبقات ناصري، ص413 ـ 414.

(2) المصدر نفسه، ص237.

غادر هولاكوخان بجيشه منغوليا السنة 651هـ «إلى ممالك إيران» بعدد وعدة كافيين. وكان مسيره عبر تركستان من آسيا الوسطى، ونزل سمرقند، وأقام له حاكمها المسلم خيمة منسوجة بالذَّهب، واستقبله أول ملك من ملوك إيران المسلمين وهو شمس الدين كرت. ومن هناك بعث برسائله إلى بقية ملوك إيران وسلاطينها. جاء فيها: «بناء على أمر القاآن، قد عزمنا على تحطيم قلاع الملاحدة، وإزعاج تلك الطائفة (النِّزاريون). فإذا أسرعتم وساهمتم في تلك الحملة بالجيوش والعدد والآلات فسوف تبقى لكم ولاياتكم وجيوشكم ومساكنكم، وستحمد لكم مواقفكم. أما إذا تهاونتم في امتثال الأوامر وأهملتم فإننا حين نفرغ بقوة الله من أمر الملاحدة، فإننا لا نقبل عذركم، ونتوجه إليكم فيجري على ولاياتكم ومساكنكم ما يكون قد جرى عليهم»[1].

تقدم سلاطين المسلمين وملوكهم بتقديم فروض الطاعة لهولاكو، ومن خارج إيران أقبل عليه: سلاطين بلاد الروم السلاجقة، والأتابكة المسلمون أيضاً. كان ذلك قبيل عبور نهر جيحون. وكان «الصاحب علاء الدين ملك (من) الذين عينوا لتدبير الأمور في ممالك إيران»[2]. وربما كان الفلكي نصير الدِّين الطوسي (ت673هـ) آخر مَنْ التحق بركب هولاكوخان. ففي العام 654هـ سقطت آخر القلاع، وهي قلعة ألموت الشهيرة «ولما تأكد هولاكو من صدق وإخلاص الخواجة نصير الدين الطوسي، وأبناء رئيس الدولة وموفق الدولة، الذين كانوا أطباء كباراً مشهورين،

---

(1) المصدر نفسه، ص240.

(2) المصدر نفسه، ص242.

أصلهم من همدان، شملهم بعطفه وإنعامه»[1]. وقد خضع آخر ملوك النِّزاريين ركن الدِّين خورشاه بقلعة ألموت لهولاكو، وأنعم عليه بالزواج من فتاة مغولية، ليقتله في السنة اللاحقة (655هـ) «فقتلوا وانقرض ملكه ومُلك أهل بيته»[2].

السنة (654هـ) حدثت حوادث جسام ببغداد ودار الخلافة، قد عانت العاصمة من فيضان عظيم، ترك الأرض خراباً، وصار الوصول إلى المدرسة المستنصرية والنِّظامية بالقوارب، وحصلت نزاعات بين اليهود والمسلمين بسبب عمل السّدود، وخلت دار الخلافة من الساكنين، وسقطت منازل عديدة بسبب الماء، كذلك فاض الفرات وغرقت عانة وحديثة والحلة وغرق دُجيل، وبالتأكيد تضررت الزراعة في ذلك الموسم[3].

وفي تلك السنة دب الخلاف بين قادة الجيش مثل مجاهد الدين الدُّويدار الصغير والوزير مؤيد الدِّين بن العلقمي، حيث حاول الدُّويدار خلع الخليفة وتنصيب ولده الكبير أبي العباس أحمد محله، وكان الوزير وآخرون من كبار موظفي الدار ضد هذه الفكرة، وأُعلم الخليفة بالأمر، وصارت الوحشة بين الدُّويدار الصغير من جهة والوزير والدُّويدار الكبير من جهة ثانية! وتهيأ الطرفان للمواجهة بالسِّلاح، وأصر قائد الجيش على مواجهة مَنْ نقل خبر الانقلاب، وعلى هامش هذا النِّزاع حصلت نزاعات بين العوام، حتى كتب الخليفة للدُّويدار الصغير بالأمان، جاء فيه: «قد أمَّنا مملوكنا الخاص لدينا أبيك بأمان الله سبحانه وأمان

(1) المصدر نفسه، ص257.

(2) مؤلف مجهول، كتاب الحوادث، ص330.

(3) المصدر نفسه، ص333 ـ 335.

رسوله ﷺ وأماننا حاضراً ومستقبلاً في نفسه وأولاده...»، وأهداه الخليفة سيفاً مع القول: «هذا سيفنا لسيفنا»[1].

كذلك وقعت في تلك السنة فتنة بالكرخ جعلها مؤرخون أنها دفعت الوزير ابن العلقمي بمراسلة المغول لاسقاط الخلافة السُّنِّية، وهي أن قتل أهل الكرخ، وكانوا من الشيعة، رجلاً من قُطفتا، فعَظم البعض الأمر للخليفة، فأمر بردعهم، فعاث الجند والعوام ناهبين وقاتلين، وسبوا الكثير من النِّساء والعلويات، ثم نودي بالأمان والكف عن هذه الأفعال[2]. لكن لم يذكر المؤرخ، الذي يبدو أنه معاصر للحدث، شيئاً عن ابن العلقمي وسعيه لأخذ الثأر لما جرى في هذه المحلة، مثلما روى ذلك مؤرخون متأخرون عن الحدث.

أما المغول، في تلك السَّنة، فكانوا يزحفون على همدان ولم يحجزهم عن بغداد سوى مسير أيام وليالٍ. وهنا لا بد من الوقوف على المراسلات بين الخليفة وهولاكوخان، ليتضح أنه ليس هناك مؤامرة بل هناك سلطة آيلة للسُّقوط، وتجرد المتنفذون فيها عن الحِكمة. جاء في رسالة هولاكو إلى بغداد (العاشر من رمضان 655هـ):

«لقد أرسلنا إليك رسُلنا وقت فتح قلاع الملاحدة، وطلبنا مداداً من الجند، ولكنك أظهرت الطاعة، ولم تبعث الجند. وكانت آية الطاعة والاتحاد، أن تمدنا بالجيش عند مسيرنا إلى الطغاة، فلم ترسل إلينا الجند، والتمست العذر. ومهما تكن أسرتك عريقة،

---

(1) المصدر نفسه، ص337.

(2) المصدر نفسه، ص331.

وبيتك ذا مجد، فإن لمعان القمر قد يبلغ درجة، يخفى معها نور الشمس الساطعة. ولا بد أنه قد بلغ سمعك على لسان الخاص والعام، ما حل بالعالم والعالمين على يد الجيش المغولي، منذ عهد جنكيزخان إلى اليوم. والذل الذي حاق بأسر الخوارزمية والسلجوقية، وملوك الديالمة والأتابكة وغيرهم ممَنْ كانوا ذوي عظمة وشوكة، وذلك بحول الله القديم الدائم، ولم يكن باب بغداد مغلقاً في وجه أي طائفة من تلك الطوائف، واتخذوا منها قاعدة ملك لهم...».

«ومع هذا فقد مضى ما مضى. فإذا أطاع الخليفة فليهدم الحصون، ويردم الخنادق، ويسلم البلاد لابنه، ويحضر لمقابلتنا، وإذا لم يرد الحضور، فليرسل كلاً من الوزير وسليمان شاه (نائب الخليفة ومنجمه) والدواتدار، ليبلغوه رسالتنا دون زيادة أو نقص. فإذا استجاب لأمرنا فلن يكون من واجبنا أن نكنّ له الحقد، وسنبقي له على دولته وجيشه ورعيته. أما إذا لم يصغ إلى النصح، وآثر الخلاف والجدال، فليعبىء الجند، وليعين ساحة القتال، فإننا متأهبون لمحاربته، وواقفون له على استعداد».

«وحينما أقود الجيش إلى بغداد مندفعاً بسورة الغضب، فإنك لو كنت مختفياً في السَّماء أو في الأرض فسوف أنزلك من الفلك الدَّوار، وسألقيك من عليائك إلى أسفل كالأسد، ولن أدعَ حياً في مملكتك، وسأجعل مدينتك وإقليمك وأراضيك طعمة للنَّار. فإن أردت أن تحفظ رأسك، فاستمع لنصحي بمسمع العقل والذكاء، وإلا فسأرى كيف تكون إرادة الله»[1].

---

(1) الهمداني، تاريخ المغول (تاريخ هولاكوخان) ص267 ـ 268.

أوفد الخليفة مدير دار الخلافة شرف الدين بن الجوزي، وشخصاً آخر إلى هولاكوخان برسالة فيها ما فيها من عدم إدراك لما يحيطه من مخاطر. ونصها مخاطباً هولاكو: «أيها الشاب الحدث! المتمني قصر العمر، ومَنْ ظن نفسه محيطاً ومتغلباً على جميع العالم، مغتراً بيومين من الإقبال، متوهماً أن أمره قضاء مبرم، وأمر محكم... ألا يعلم الأمير أنه في الشَّرق إلى الغرب، ومن الملوك الشَّحاذين، ومن الشُّيوخ إلى الشَّباب، ممَنْ يؤمنون بالله، ويعلمون بالدِّين، كلهم عبيد هذا البلاط، وجنود لي»!

«إنني حينما أشير بجمع الشَّتات، سأبدأ بحسم الأمور في إيران، ثم أتوجه منها إلى بلاد توران، وأضع كل شخص في موضعه. وعندئذ سيصير وجه الأرض جميعه مملوءاً بالقلق والاضطراب. غير أني لا أريد الحقد والخصام، ولا أشتري ضرر النَّاس وإيذاءهم. كما أنني لا أبغي من وراء تردد الجيوش، أن تلهج ألسنة الرَّعية بالمدح والقدح، خصوصاً وأنني مع الخاقان وهولاكوخان قلب واحد، ولسان واحد. وإذا كنت مثلي تزرع بذور المحبة فما شأنك بخنادق رعيتي وحصونهم. فاسلك طريق الوُّد، وعد إلى خراسان. وإن كنت تريد الحرب والقتال فلا تتوان لحظة ولا تعتذر. إذا استقر رأيك على حرب، فإن لي ألوفاً مؤلفة من الفرسان والرَّجالة، وهم متأهبون للقتال، وإنهم ليثيرون الغبار من ماء البحر وقت الحرب والطِّعان»[1].

أغضبت رسالة الخليفة هولاكوخان، وسمح لحامليها بالانصراف من همدان إلى بغداد، بصحبة رسل يحملون رسالة

---

(1) المصدر نفسه، ص269 ـ 270.

شديدة اللهجة إلى الخليفة جاء فيها: «لقد انحرفت عن طريق آبائك وأجدادك، وإذاً فعليك أن تكون مستعداً للحرب والقتال، فإني متوجه إلى بغداد بجيش كالنَّمل والجراد. ولو جرى سير الفلك على شاكلة أخرى، فتلك هي مشيئة الله العظيم»(1).

عرض الخليفة الرِّسالة على الوزير ابن العلقمي قائلاً: «ماذا ترى لدفع هذا الخصم القاهر القادر». قال الوزير: «ينبغي دفعه ببذل المال؛ لأن الخزائن والدَّفائن تجمع لوقاية عزَّة العرض، وسلامة النَّفس. فيجب إعداد ألف جمل من نفائس الأَموال، وألفاً من نجائب الإبل، وألفاً من الجياد العربية المجهزة بالآلات والمعدات. وينبغي إرسال التُّحف والهدايا في صحبة الرُّسل الكفاة الدُّهاة. مع تقديم الاعتذار إلى هولاكو، وجعل الخطبة والسِّكة باسمه»(2). والأمر صار من قبل مع البويهيين (320 ـ 447هـ) ومع السلاجقة (447 ـ ما بعد 575هـ). هل يكون صاحب هذه النَّصيحة قاصداً الخيانة وهدم الدولة وهو وزيرها؟!

وافق الخلفية على رأي الوزير ابن العلقمي، فليس بيده من حيلة غيرها. لكن خصماء الوزير من أمراء الجيش، أشاروا بغير هذا، وأفهموا الخليفة أن الوزير يحاول مصانعة هولاكوخان. وكتبوا إلى الخليفة مهددين: «أن الوزير دبّرَ هذه الحيلة لمصلحته الخاصة، لكي يتقرب زُلفى إلى هولاكو، ويلقي بنا نحن الجنود إلى البلاء والمحنة. ولكننا سوف نرقب الطُّرق، ونلقي القبض على الرُّسل، ونأخذ ما معهم من أموال، وندعهم في العذاب

---

(1) المصدر نفسه، ص271.

(2) المصدر نفسه، ص272.

والغَناء»[1]. وبدلاً من الأخذ بمشورة الوزير أرسل الخليفة مَنْ يقول له: «لاتخش القضاء المقبل، ولا تقل خرافة، فإن بيني وبين هولاكوخان وأخيه منكوقاآن صداقة وألفة، لا عدواة وقطيعة. وحيث إنني صديق لهما فلا بد أنهما أيضاً يكونان صديقين وموالبين لي، وإن رسالة الرُّسل غير صحيحة»[2].

كان الخليفة مغروراً بمعلومات المعاندين لكلِّ مشورة يشير بها الوزير، كذب رسالة هولاكوخان، التي هدد فيها، واعتقد أنها مدسوسة من آخرين، وظل مطمئناً إلى ملوك إيران والأطراف. قال الخليفة: «بمثابة الجنود لي، وهم منقادون ومطيعون لأمري ونهيي»[3]. والحقيقة غير هذا تماماً، فملوك إيران والأطراف أسرعوا إلى عرض ولائهم على هولاكوخان، وأنهم سيكونون في مقدمة جيشه، وهو ينوي غزو بغداد.

بعد ذلك «اضطرب الوزير لهذا الكلام، وأيقن أن دولة العباسيين سوف تزول. وإذا كان إدبار هذه الدولة سيكون في عهده، فإنه طفق يتلوى كالثعبان، ويفكر في كل تدبير. وقد اجتمع عند الوزير أمراء بغداد وعظماؤها، مثل: سليمان شاه بن برجم، وفتح الدِّين بن كره، ومجاهد الدويدار (وردت الدواتدار) الصغير، واطلقوا ألسنتهم بقدح الخليفة، وطعنه قائلين: إنه صديق المطربين والمساخرة، وعدو الجيوش والجنود. وإننا أمراء الجيش، بعنا كل ما ادخرناه في عهد والده»[4].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص273.

(4) المصدر نفسه.

بعث الخليفة رسالة أخرى مع هدية متواضعة إلى هولاكوخان، بيد موظف صغير هو بدر الدين دريكي قاضي بندينجان (مندلي حالياً)، سرد فيها قصص ملوك وسلاطين جاءوا إلى بغداد، ولم يقدروا على العرش العباسي قائلاً: «لو غاب الملك، فله أن يسألة المطلعين على الأحوال، إذ إن كل ملك ـ حتى هذا العهد ـ قصد أسرة بني العباس، ودار السَّلام بغداد، كانت عاقبته وخيمة، ومهما قصد ذوو السَّطوة من الملوك، وأصحاب الشَّوكة من السَّلاطين، فإن بناء هذا البيت محكم للغاية، وسيبقى إلى يوم القيامة... ثم لاقى ما لاقى جدك جنكيزخان في جزيرة آبسكون. فليس من المصلحة أن يفكر الملك في قصد أسرة العباسيين. فاحذر عين السُّوء من الزَّمان الغادر»[1].

حاول الوزير بناء الجيش ثانية، حتى بعد «خمسة أشهر أبلغ العارض الوزير: أن الجند قد صاروا عدداً وفيراً وجيشاً جراراً، وأن على الخليفة أن يمنح المال. فعرض الوزير الأمر على المستعصم، ولكنه اعتذر، فيئس الوزير من مواعيده كلية، ورضي بالقضاء، ووضع عين الانتظار علة نافذة الاصطبار»[2]. ولم يبق غير مسير المغول لاحتلال بغداد، وتصميم هولاكو على إسقاط الخلافة، بعد أن قال لمَنْ حاول تحذيره بعد الاطلاع على رسالة كتبها قائد الطلائع لجند الخليفة ببغداد إلى أحد القادة الخوارزميين، الذي كان مع طلائع هولاكو، مؤكداً فيها انتصار العباسيين وخذلان المغول، قال: «تتساوى في نظري النملة والبعوضة والفيل، كما يتساوى الينبوع والنُّهير والبحر

---

(1) المصدر نفسه، ص275 ـ 276.

(2) المصدر نفسه، ص274.

والنِّيل»[1] .وقد صحب جيش هولاكو الفلكي نصير الدين الطوسي الشيعي، والصاحب علاء الدين عطا الله ملك الجويني السُنِّي، الذي صار في ما بعد ملكاً للمغول على العراق، مع سلاطين وملوك إيران وهم من المسلمين كافة.

تقدمت الجيوش وسقطت بغداد في غضون أيام، ولم يبق من تلك الحوادث غير ما نسب لابن العلقمي من الخيانة. وقد علل الهمداني أصلها بالقول: «ولما كان الدواتدار خصماً للوزير، فإن أتباع من سفلة المدينة وأوباشها كانوا يذيعون بين النَّاس أن الوزير متفق مع هولاكوخان، وأنه يريد نصرته وخذلان الخليفة، فقوي الظن»[2]. وهذا هو اعتماد مَنْ اعتمد أكذوبة الخيانة. ومَنْ يقرأ حوادث السَّنة (656هـ) عند صاحب الحوادث لا يجد فيها أثراً لخيانة أو موقف يحمل الوزير وزرها[3].

قال ابن الطقطقي (ت708هـ)، وهو من معاصري الحدث، إن الوزير ظل تحت طاعة الخليفة ويمتثل بمأمره، على الرغم من إهمال نصائحه: «حدثني كمال الدين أحمد ابن الضحاك، وهو ابن أخت الوزير مؤيد الدِّين ابن العلقمي، قال: لما نزل السُّلطان هولاكو على بغداد أرسل يطلب أن يخرج الوزير له، قال: فبعث الخليفة فطلب الوزير فحضر عنده وأنا معه، فقال له الخليفة: قد أنفذ السُّلطان يطلبك، وينبغي أن تخرج إليه. فخرج الوزير من ذلك وقال: يا مولانا إذا خرجتُ فمَنْ يُدبر البلد ومَنْ يتولى

(1) المصدر نفسه، ص284.

(2) المصدر نفسه، ص274.

(3) مؤلف مجهول، كتاب الحوادث النَّافعة، ص354 وما بعدها.

المهام؟ فقال له الخليفة: لا بد أن تخرج. قال: فقال: سمعاً وطاعة»[1].

تكررت قضية سقوط بغداد، ولا بد أن يتردد اسم الوزير ابن العقلمي، عند صفوة من مؤرخي المائة السابعة أو القرن السابع الهجري، على اختلاف مذاهبهم: سبط بن الجوزي (ت654هـ) (حنبلي) وكتابه «مرآة الزَّمان»، عز الدين ابن أبي الحديد (ت656هـ) (شافعي) «شرح نهج البلاغة»، ابن الطقطقي (ت708هـ) (يميل إلى التشيع) «الفخري في الآداب السلطانية»، ابن العبري (685هـ) (مسيحي) «المختصر في تاريخ الدول»، ابن الفوطي (ت723هـ) (شافعي وقيل حنبلي) ومعجمه «تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب»، والكتاب المنسوب له «الحوادث الجامعة»، «كتاب الحوادث»، قطب الدين اليونيني (ت726هـ) «ذيل مرآة الزَّمان» (حنبلي)، ابن شاكر الكتبي (ت764هـ) «عيون التواريخ»، عماد الدين أبو الفداء (ت732هـ) «المختصر في أخبار البشر». لم أتبين مذهب الأخيرين بالتحديد، لكنهما بالتأكيد من أهل السنَّة. وتاج الدين السُّبكي (ت771هـ) «طبقات الشافعية الكبرى» (شافعي). إضافة إلى رشيد الدين الهمداني (قتل 718هـ) (يهودي اعتنق الإسلام)، ومصادر يهودية بالعبرية جمعها اليهودي العراقي إبراهيم بن يعقوب في كتابه «يهود بابل من فترة الغاءنيم وحتى أيامنا».

تجمع كل التواريخ التي شيعت لخطيئة ابن العلقمي، وفي مقدمتها «تاريخ العبر» لابن خلدون (ت808هـ) «النُّجوم الزاهرة»

(1) ابن الطِّقطقي، الفخري في الآداب السُّلطانية، ص338.

لابن تغرى بردى (ت867هـ)، على رواية واحدة اقتبست نصاً من أبي الفداء: كسبب لسقوط الخلافة العباسية «أن وزير الخليفة مؤيد الدين بن العلقمي كان رافضياً، وكان أهل الكرخ أيضاً روافض، فجرت فتنة بين السنَّة والشيعة ببغداد على جاري عادتهم، فأمر أبو بكر ابن الخليفة وركن الدين الدوادار (قائد الجيش) العسكر فنهبوا الكرخ، وهتكوا النساء، وركبوا منهن الفواحش، فعظم ذلك على الوزير ابن العلقمي وكاتب التتار وأطمعهم ملك بغداد»[1].

ومن المفارقات في الرواية التاريخية أن الوزير ابن العلقمي، الذي أضمر الثأر مما حدث للشِّيعة بالكرخ واستقدم المغول، اتهمت مصادر سُنِّية هولاكو بقتله بعد الاجتياح. قال ابن خلدون: «استأمن ابن العلقمي للمستعصم ولنفسه أملاً بأن هولاكو يستبقيه... ثم اضطرب وقتله هولاكو»[2]. كذلك يذكر ابن خلدون قتل هولاكو لابن الصلايا رسول ابن العلقمي المفترض إليه[3]. وعلى الرَّغم من ذلك لم يمتنع ابن خلدون من التبشير بهذه الرواية وغيرها من المختلقات، مع ما أخذه على نفسه في مقدمة تاريخه من تشذيب التاريخ المكتوب من الأباطيل والأكاذيب!

قال سبط ابن الجوزي (قتل هولاكو خاله وأبناء خاله الثلاثة من آل الجوزي في ما بعد) في ابن العلقمي: «ما زلتُ مع وزير الخليفة أدام الله سعده»[4]. قال ذلك يوم نزل عند خاله أستاذ

(1) المختصر في تاريخ البشر، أحداث السَّنة 656هـ.

(2) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون 5 ص1150.

(3) المصدر نفسه.

(4) مرآة الزَّمان 2/8 ص762.

دار الخلافة، وهذه إشارة إلى الصلة أو الصداقة بين ابن العلقمي (الرافضي) وآل الجوزي الحنابلة. أكثر من هذا كتب ابن الفوطي (أسره المغول بعد اجتياح بغداد) عن نجل ابن العلقمي ـ ترجمة الوزير كانت في الأجزاء المفقودة من الكتاب ـ: «من بيت السؤدد والفضل والتقدم في جليل المناصب والتوقل (التدرج) في رفيع المراتب، كان والده يومئذ أستاذ دار الخلافة»[1].

وكتب ابنِ أبي الحديد (ت656هـ) مقيماً دور الوزير في صد جيش المغول في غزوته الأولى قبل سقوط بغداد بسنوات: «كان مدبر أمر الدَّولة والوزارة في هذا الوقت هو الوزير مؤيد الدين محمد بن أحمد العلقمي، ولم يحضر الحرب، بل كان ملازماً ديوان الخلافة بالحضرة، لكنه كان يمد العسكر الإسلامي من آرائه وتدبيراته، بما ينتهون إليه ويقفون عنده»[2].

وكتب السبكي رأياً متناقضاً حين قال: كان ابن العلقمي «فاضلاً أديباً، وكان شيعياً رافضياً في قلبه غل على الإسلام»[3]. والسؤال كيف يوصف بالفاضل وفي قلبه غل على الإسلام؟! مع أن صاحب الغِل على الإِسلامِ لا يُنعت عادة بأقل من منافق أو زنديق!

نقرأ عند ابن الطقطقي وصاحب «الحوادث الجامعة» رواية أخرى، فهما من الكياسة لم ينجرا وراء الأحقاد والضغائن في كتابة التاريخ، وليسا من حاشية الوزير ليدعما موقفه، إن كنا نشك

---

(1) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب 4/1 ص332 ـ 333.

(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 8 ص240 ـ 241.

(3) طبقات الشافعية الكبرى 8 ص262.

في مديح صاحبه وكاتبه ابن أبي الحديد الشافعي. قال ابن الطقطقي مفسراً أسباب سقوط بغداد: «كان وزيره مؤيد الدين بن العلقمي يعرف حقيقة الحال في ذلك، ويكاتبه بالتحذير والتنبيه، ويشير عليه بالتيقظ والاحتياط والاستعداد وهو لا يزال إلا غفولاً. وكان خواصه يوهمونه أنه ليس في هذا كبير خطر، ولا هناك محذور، وأن الوزير إنما يعظم هذا لينفق سوقه، ولتبرز إليه الأموال، ليجند بها العساكر، فيقتطع منها لنفسه»[1].

هنا يأتي التناقض في التهمة الموجهة للوزير، فهو من جهة أغرى الخليفة السابق المستنصر. وكان يومها أستاذاً، أي مديراً لداره، في الاستغناء عن كتائب من العسكر، ومن جهة أخرى يتهم بتعظيم أمر المغول كي يجند الكتائب لفائدته الشخصية!

وأرخ «صاحب الحوادث» لتقدم هولاكو صوب العراق موضحاً كياسة الوزير السياسية، وحماقة خواص الخليفة الآخرين: «في هذه السنة رحل السلطان هولاكو قان من همذان نحو العراق، فلما اتصل ذلك بالخليفة المستعصم شاور وزيره مؤيد الدين بن العلقمي في ما ينبغي فعله، فأشار ببذل الأموال وحملها إليه، مع التحف الكثيرة والأشياء الغريبة والأعلاق النفيسة، فلما شرع في ذلك ثناه الدويدار وغيره، وقالوا: إن غرض الوزير تدبير حاله مع السلطان، فوافقهم واقتصر على إنفاذ شيء يسير»[2]. لم تعجب هولاكو الهدايا ولا منزلة الموفد بها، فواصل التّقدم نحو بغداد.

---

(1) الفخري في الآداب السلطانية، ص299.

(2) الحوادث الجامعة والتّجارب النافعة في المائة السابعة، أحداث السّنة 655هـ.

أما ضعف المقاومة فيردها صاحب «الحوادث الجامعة» إلى سوء تدبير الخليفة، الذي جعل أحد الخصيان قائداً على الجيش «فامتنع الأمراء من المسير تحت لوائه، وكان الخليفة قد أهمل حال الجند ومنعهم أرزاقهم، وأسقط أكثرهم من دساتير ديوان العرض، فآلت أحوالهم سؤال الناس، وبذل وجوههم في الطلب في الأسواق والجوامع»[1]. انتقد الشُّعراء فساد دار الخلافة والمسؤولين كافة، فلماذا يتحمل ابن العلقمي وحده المسؤولية؟ قال المجد النِّشابي قبيل الاجتياح بشهور[2]:

يا سائلي والمحض الحق يرتاد
أصخ فعندي نشدان وإنشاد
واسمع فعندي روايات تحققها
دراية وأحاديث وإسناد
أما الوزير فمشغول بعنبره
والعارضان فنساج ومداد
وابن عباس (الخليفة) مغرى باللواط له
في كل ناحية علق وقواد
وشيخ الاسلام صدر الدِّين همته
مقصورة لحطام المال يصطاد
يا ضيعة المُلك والدين الحنيف وما
تلقاه من حادثات الدهر بغداد

ومثلما شكا الشعراء أحوال بغداد ودار خلافتها كان للوزير

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

شكواه أيضاً. ذكر بعض أصحاب ابن العلقمي أنه سمع من نظمه في إهمال مشورته، وهو صاحب الرأي السديد، فخدمته في الوزارة امتدت ثلاثة عشر عاماً (643 ـ 656هـ)، وقبلها كان صاحب مناصب مرموقة منها مدير دار الخلافة أيام والد المستعصم، قال:

كيف يرجى الصلاح من أمر قوم
ضيعوا الحزم فيه أيَّ ضياع
فمطاع الكلام غير سديد
وسديد المقال غير مطاع

لقد وضع الوزير أمام الخليفة تجربة أجداده مع البويهيين والسلاجقة، وربما سيكون مع الخوارزميين بقيادة سلطانهم علاء الدين محمد بن تكش (ت617هـ)، الذي «قضى على ملوك ما وراء النهر وخراسان، ولم يترك إيران من الرؤساء مَنْ يستطيع الوقوف أمام تيار الغزو المغولي، ولم يكتف بذلك بل طمع بالاستيلاء على بغداد وانتزاع السلطة من الخليفة كما فعل قبله البويهيون والسلجوقيون، فجمع قوات كبيرة وزحف على العراق سنة 614هـ ـ 1216، ولكن عاصفة ثلجية هبت عليه في الجبال واضطرته على العودة»[1]. إنها القوة العاتية والعنفوان ولا مرد لها بقيادة الخصيان، فلا بد من الاستجابة والتفاوض لسلامة دار الخلافة. كان هذا ممكناً لو لم يؤخذ بحماقة حاشية الخليفة وولده.

تألم الوزير لإهمال مشورته، وهو فعلاً سيد المقال لخبرته

(1) خصباك، العراق في عهد المغول الإيلخانيين، ص4.

الطويلة وكياسته، بينما يُنسب له: تسريح جيش الخلافة لتسهيل اجتياح هولاكو بغداد، وطمّع التتار بالقدوم واشترط أن يكون نائباً لهم على بغداد، وحجب رسائل ومعونات أمراء الأطراف مثل أمير الموصل بدر الدين لؤلؤ، فكان يرد على رسائلهم دون علم الخليفة بما يتوافق ومصلحته، وتسبب في إعدام القائد المغولي بايجونويني الذي اجتاح بغداد، بعد إبلاغ هولاكو عن مراسلته للخليفة وهو في غربي بغداد[1].

ويكشف ابن تغرى عن تناقض واضح في روايته التي تقول بقتال الشِّيعة إلى جانب جيش هولاكو «في جيشه خلقٌ من أهل الكرخ الرافضة»[2]، وبين روايته حول نتائج خيانة الوزير حين قال: «أما الوزير ابن العلقمي فلم يتم له ما أراد، وما اعتقد أن التتار يبذلون السَّيف طلقاً في أهل السُّنَّة والرافضة معاً، وراح مع الطائفتين أيضاً أُمم لا يحصون كثرةً، وذاق ابن العلقمي الهوان والذل من التتار»[3]. كذلك تجده حمل ابن العلقمي قطع نهر دجلة لمساعدة المغول بعد هزيمتهم، حين قال: «فأرسل ابن العلقمي في تلك الليلة جماعة من أصحابه فقطعوا شط الدَّجلة فخرج ماؤها على عساكر بغداد، وهم نائمون فغرقت مواشيهم وخيامهم وأموالهم...»[4].

---

(1) ابن تغري، النجوم الزاهرة 7 ص48 ـ 50.

(2) المصدر نفسه 7 ص49.

(3) المصدر نفسه 7 ص50.

(4) الهادي، إعادة كتابة التَّاريخ إسقاط الخلافة العباسية أنموذجا، ص227. عن ابن تغري بردي، مورد اللطافة في مَنْ ولي السَّلطنة والخلافة 1 ص233.

بينما صاحب الحوادث، يقول: إن انكسار المغول في بداية الأمر كان خديعة حرب منهم، فسمحوا لجيش الخلافة أن يتعقبهم، حتى تجاوزوا إلى دُجيل، شمال بغداد ليلاً، فلما اصبحوا هجم عليهم المغول، والجيش كان متعباً، فلم تثبت العساكر فعادت إلى بغداد، فوجودوا نهراً يسمَّى نهر بشير قد فاض من الليل وملأ الصحراء، فوحلت الخيول وقُتل مَنْ قُتل، حتى تبعهم المغول وعسكر في الجانب الغربي(1). أما الهمداني، وهو أيضاً معاصر للحدث «وفي تلك النَّواحي كأن يوجد نهر كبير، ففتح المغول السُّد المقام عليه، فغمرت المياه كلَّ الصحراء الواقعة خلف جيش بغداد»(2). وهل كان المغول قليلي الحيلة والعدد حتى يذهب ابن العقلمي ليلاً ويفتح النَّهر على جيش بغداد!

من غير المسلمين أدلى المؤرخ المسيحي غريغوريوس ابن العبري (ت685هـ)، وهو القريب من زمن الحدث، بشهادة معتدلة لا تهمه براءة أو خيانة ابن العلقمي. قال: «في شهر شوال رحل هولاكو عن حدود همذان نحو مدينة بغداد، وكان في أيام محاصرته قلاعِ الملاحدة (هكذا كانت تسمى مناطق الإسماعيلية من أصحاب حسن الصبَّاح)، قد سيَّر رسولاً إلى الخليفة المستعصم يطلب منه نجدة، فأراد أن يسيّر ولم يقدر، ولم يمكّنه الوزراء والأمراء، وقالوا: إن هولاكو رجل صاحب احتيال وخديعة، وليس محتاجاً إلى نجدتنا، وإنما غرضه إخلاء بغداد عن الرِّجال فيملكها بسهولة. فتقاعدوا بسبب هذا الخيال عن إرسال الرِّجال.

---

(1) مؤلف مجهول، كتاب الحوادث، ص354 ـ 355.

(2) الهمداني، تاريخ المغول، ص285.

ولما فتح هولاكو تلك القلاع أرسل رسولاً آخر إلى الخليفة وعاتبه على إهمال تسيير النَّجدة. فشاوروا الوزير في ما يجب أن يفعلوه فقال: لا وجه غير إرضاء هذا الملك الجبار ببذل الأموال والهدايا والتحف له ولخواصه.

«وعندما أخذوا في تجهيز ما يسيرونه من الجواهر والمرصعات والثياب والذهب والفضة والمماليك والجواري والخيل والبغال والجمال، قال الدويدار الصغير وأصحابه: إن الوزير إنما يدبر شأن نفسه مع التتار، وهو يروم تسليمنا إليهم، فلا نمكنه من ذلك، فبطلَ الخليفة بهذا السبب تنفيذ الهدايا الكثيرة، واقتصر على شيء نزر لا قدر له. فغضب هولاكو، وقال: لا بد من مجيئه (الخليفة) هو بنفسه، أو يسّير أحد ثلاثة: إما الوزير وإما الدويدار وإما سليمان شاه، فتقدم الخليفة إليهم بالمضي فلم يركنوا إلى قوله، فسيَّر غيرهم مثل ابن الجوزي وابن محيي الدين فلم يجديا عنه»[1].

وقف هولاكو على مشارف بغداد بعدد لا يحصى وعدة لا تقهر، فلم يبق للخليفة إلا الرجوع إلى وزيره، فحمل رسالة الخليفة. لكن بعد فوات الأوان. جاء فيها: «أنت طلبت أحد الثلاثة، وهذا أنا قد سيرت إليك الوزير وهو أكبرهم. فأجاب هولاكو: إنني لما كنت مقيماً بنواحي همذان طلبت أحد الثلاثة، والآن لم أقنع بواحد»[2]. قال ابن العبري: رمى المغول بغداد بسهام كُتب عليها بالعربية: «إن الأركاونية (المزارعين)،

(1) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص269 ـ 272.

(2) المصدر نفسه.

والعلويين، والداذنشمدية (العلماء وطلبة العلم)، وبالجملة كل مَنْ ليس يُقاتل فهو آمن على نفسه وحريمه وماله»[1].

حضر هولاكو إلى دار الخلافة، وأخذ يحصي ثروة الخليفة. قال رشيد الدين الهمذاني في «جامع التواريخ»: «إن كل ما كان الخلفاء قد جمعوه خلال خمسة قرون، وضعه المغول بعضه على بعض فكان كالجبل على جبل»[2]، منه حوض من الذهب الأحمر، وسبعمائة زوجة وسرية وألف خادمة للخليفة. لم يكتف هولاكو بجبل الذهب، فقال للخليفة: «إن الأموال التي تملكها على وجه الأرض ظاهرة وهو ملك عبيدنا، لكن اذكر ما تملكه من الدفائن، ما هي وأين توجد»[3].

أما المصادر اليهودية، التي كتبت حول تلك الحقبة باللغة العبرية، فلها رأي آخر لم يذكره أو يؤيده الآخرون، فقد أشارت إلى نصيحة الشِّيعة، وبطبيعة الحال منهم الوزير ابن العلقمي، بالاستعانة بجنود من بلدان أخرى مقابل دفع أموال، والطلب من اليهود المشاركة في تجهيزها. جاء في الرواية اليهودية: «في أيام الخليفة السابع والثلاثين المستعصم بالله آخر خلفاء العباسيين أشار عليه مستشاروه بصدد المغول، الذين بلغوا حدود مملكته. وكان هؤلاء المستشارون من مذهب شيعي ذي نفوذ في الدولة بتأجير جنود من بلدان مختلفة ليتغلب على أعدائه. فرد الخليفة على مستشاريه بالقول: لو فتحت خزائني وخزائن آبائي وأعطيتها لشعب أجنبي فالقليل لا يشبع الأسد. وعندما أنفق كلَّ الثَّروة، وكلَّ

(1) المصدر نفسه.
(2) الأمين، المغول، ص156، عن الهمداني، جامع التواريخ.
(3) المصدر نفسه، ص155.

التُّحف التي بسببها يخشاني كل الملوك فما معنى حياتي؟!

«فأشار عليه مستشاروه أن يوسع اليهود إيجاد كل المبلغ المطلوب، ويجب استغلال كل اليهود في أرض شنعار وعرضهم عراة من أموالهم وأملاكهم، وأن بيوت اليهود مليئة بالأطايب التي ملأها آباؤهم ولا حدود لكنوزهم، وأن رئيس الجالوت الذي بمدينتك لا يمتثل لطاعتك، ورئيس المثيبة لا تنقصه الخيرات، أزل عن رئيس المثيبة العصا التي يتحكم بواسطتها وحوّل عن رئيس الجالوت كل خيراته. فأخذ الخليفة بنصيحتهم واستأجر جنوداً كثيرين على حساب اليهود، وجاء بهم بغداد، وأُرغم اليهود بتوفير جميع ما يحتاجه الجنود الغرباء، لكن الجنود المرتزقة لم ينفعوا الخليفة، ففي تلك السنة (1258 ميلادية) احتل المغول بغداد»[1]. يصعب تصديق أو تكذيب هذه الرواية، فكثير من التفاصيل ما زال مختفياً بين طيات التَّواريخ التي كتبت بالسِّريانية والعبرية، وفيها ما ليس في تواريخ المسلمين.

تبقى رواية مراسلته لهولاكو بالكتابة على رأس غلامه المحلوق وإرساله إلى هولاكو بعد نمو شعره ليحلقه ويقرأ الرسالة، فهي غير صالحة ولا تقوم على أساس، لذا عزفنا عن إسنادها ومناقشتها. بينما قصة تلفيق تلك الرسالة، هي أن حاكم درتنك حسام الدِّين عكه تمكن من جذب قلب هولاكو، وبين له أنه سيعينه في حروبه، ولما تمكن كتب إلى الخليفة أن يساعده بكتيبة من الفرسان ليجمع ما يقرب من مائة ألف، من الكرد والتركمان،

(1) إبراهيم بن يعقوب، يهود بابل من فترة الغاءنيم وحتى أيامنا، ص67 ـ 68، ترجم لنا النص عن العبرية الروائي سمير نقاش.

ليسد الطريق على هولاكو، ويمنعه من الوصول إلى بغداد فوصل ابن الصلايا العلوي وأخبر الوزير، والوزير بدوره أخبر الخليفة، لكنه لم يبد اهتماماً، وقد علم هولاكو بنية حسام الدِّين وحصل ما حصل له[1].

أما ابن تغرى بردى (873هـ)، وهو الذي عاش بعد الحدث بمائتي سنة، فاتهم ابن العلقمي بأنه لا يطلع الخليفة على مثل تلك المكاتبات، ويذكر منها مكاتبات صاحب الموصل لؤلؤ، وأن ابن الصلايا، نائب الخليفة بأربيل، حذَّر الخليفة «وحرك عزمه والخليفة لا يستيقظ»[2]. وهناك العديد من الولاة المسلمين والملوك كانوا مع هولاكو، فلماذا يتهم ابن العلقمي بهذه الوشاية، لتكون هذه الرواية مادة لاختلاق قصة الغلام والرسالة التي نُقشت على رأسه؟ أما روايته عن هولاكو: «وفي جيشه خلقٌ من أهل الكرخ الرافضة»[3]، فهي غلط آخر أو ربما تصحيف من ناسخ من نساخ كتابه، فمن أين نفذ رافضة الكرخ ليكونوا في عداد جيش هولاكو، إنما هو الكرج والتصحيف وما أسهل التصحيف بين الكرج والكرخ. وقد ذكر ابن تغري بردي نفسه الكرج في تعداد جيش هولاكو في صفحة أخرى من تاريخه، حينما قال عن تقدم هولاكو: «في خَلقٍ لا يُحصيهم إلا الله تعالى من المغُل (المغول) والكُرج والعجم وغيرهم»[4].

---

(1) الهمداني، تاريخ المغول، ص277 ـ 278.

(2) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 7 ص48 ـ 49.

(3) المصدر نفسه 7 ص48 ـ 49.

(4) المصدر نفسه 7 ص74. نبه إلى الفرق بين الكرخ والكرج من تصحيف الباحث يوسف الهادي (إعادة التاريخ ص19 و192) وهم (الجُورجيون) ومعروف أين تقع أرض جورجيا قريباً من روسيا لا من بغداد.

انتهى الأمر، وشكل المغول حكومة ببغداد لم تكن شيعية ولا علوية، مثلما أسهب المؤرخون في وصف خيانة ابن العلقمي من أجلها والثأر لحادثة الكرخ. بل كانت سنِّية على نهج حكومة المستعصم بالله، وهي حسب صاحب «الحوادث الجامعة» شكلت من موظفي الخليفة السابقين: علي بهادر مديراً للشرطة، فخر الدين بن الدامغاني صاحب الديوان، نظام الدين البندنيجي قاض للقضاة، تاج الدين علي بن الدوامي حاجب باب الخليفة صدر الأعمال الفراتية، عز الدين بن أبي الحديد المنصب نفسه، كاتب، وعماد الدين عمر بن محمد القزويني نائب هولاكو أو ولده قراغا.

أما الوزير ابن العلقمي فأقر على الوزارة، مثله مثل باقي موظفي الخلافة، احتفظ بمنصبه السابق تحت وصاية نائب هولاكو القزويني، غير أنه لم يتحمل صدمة ما حصل فتوفي بعد أربعة أشهر من سقوط بغداد. مَنْ يعتقد أن للوزير جاهاً عند هولاكو فسلم ناس كثيرون من القتل في داره، فدار صاحب الديوان الدامغاني ودار صاحب حاجب الباب ابن الدوامي كانت ملجأً لكثير من الناس (الحوادث الجامعة)، ناهيك من أن دور المسيحيين كانت محروسة من قبلهم فالتجأ إليهم خلق كثير من المسلمين» (الحوادث الجامعة).

استمرت زعامة الدولة البوذية ببغداد (38) عاماً حتى إسلام حفيد هولاكو، غازان خان ابن آرغون خان بن آباقا خان بن هولاكو خان، حفظت كرامة الإسلام والمسلمين بعد أن انتهت أيام الاجتياح، فلم يصطدم معها أي من فقهاء أو موظفي دار الخلافة السابقين، في إعلان الجهاد ضدها مثلاً، والكل قبلوا وظائفهم الجديدة وظلوا على ما هم عليه الوزير ابن العلقمي، وقَبل

الساعون إلى العدالة بفتوى مرجع مدينة الحلة رضي الدِّين علي بن طاوس (ت664هـ): «تفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر»[1].

سجل مؤرخ المغول وطبيبهم اليهودي السابق رشيد الدين فضل الله الهمداني هذه اللحظات بالتالي: «إن غازان خان نطق بكلمة التوحيد في أوائل شعبان سنة 694هـ (1294 ميلادية) بحضور الشيخ صدر الدين إبراهيم بن حمويه، ومعه كافة الأمراء (قيل أسلم معه مئة ألف مغولي) صار الجميع مسلمين، ولقد أقيمت الولائم والأفراح، واشتغل الحاضرون بالعبادة»[2].

إلا أن السلطان المسلم الجديد أسرع إلى اضطهاد أهل الأديان الأخرى، ربما كان ذلك بدافع المشورة والقصور في فهم الدين، فأصدر أوامره بهدم دور عبادة اليهود وكنائس المسيحيين ومعابد البوذيين والزرادشتيين، وجعل العمامة زياً رسمياً في البلاط، وألزم المسيحيين التمنطق بالزِّنار، مثلما فعل المتوكل العباسي، وألزم اليهود اعتمار القلنسوة، وعمَّ اضطهاد الطائفتين وما تأخر من البوذيين عن مرسوم غازان القاضي بدخولهم الإسلام، وعمم هذه الإجراءات على مختلف مناطق السلطنة[3].

كان ابن العلقمي وزيراً مثقفاً، صاحب خزانة كتب عظيمة ببغداد نافت على عشرة آلاف كتاب. ومن الكتب التي صنفت بطلب منه، وأجاز أصحابها عليها، كتاب «العباب» في اللغة، وكتاب «شرح

(1) ابن الطِّقطقي، الفخري في الآداب السُّلطانية، ص15.

(2) الهمداني، جامع التواريخ، تاريخ غازان خان، ص123 ـ 124.

(3) الأمين، المغول، ص287 ـ 288.

نهج البلاغة». وقال ولده شرف الدين: «اشتملت خزانة والدي على عشرة آلاف مجلد من نفائس الكتب»[1].

ختاماً لنا بشهادة المؤرخ علي ظريف الأعظمي (ت1958)، وهو الحَنفي المذهب، في ابن العلقمي وبراءته مما نُسب إليه: «استوزر هذا الخليفة مؤيد الدِّين أبا طالب محمد بن العلقمي، لدهائه وكفاءته، فكان وزيراً خبيراً بتدبير المُلك ناصحاً للخليفة، باذلاً جهده في ما يعود لصلاح الدَّولة، وما كان الخليفة، مع حسن ظنه بهذا الوزير القَدير، ما كان يصغي لنصائحه إلا قليلاً... ولا يُعقل أن يزحف هذا الفاتح (هولاكو) بجنود جرَّارة على مركز الخلافة الإسلامية بتحريض من ابن العلقَمي وزير الخليفة.. فلو سلمنا جدلاً للقائلين بذلك، إذن فمَنْ الذي قد حرَّضه على فتح كيلان وخراسان وأصفهان وهمذان وجميع البلاد الفارسية ولا يخفى مقدار ما يعانيه مَنْ يقوم بمثل هذا العَمل الكبير. ومَنْ الذي دعاه لأخذ الجزيرة، وما يليها ومُلك الخوارزمية، ومَنْ أطمعه في آسيا الصغرى وسوريا»[2]؟! ونحن أيضاً نسأل مع الشيخ الأعظمي كلَّ هذه الأسئلة!

(1) ابن الطِّقطقي، الفخري في الآداب السُّلطانية، ص301.

(2) الهادي، إعادة كتابة التاريخ، ص439 ـ 444. عن الأعظمي، مختصر تاريخ بغداد في القديم والحديث، ص99 ـ 104.

الطِّرس التَّاسع عشر

الأَلقاب
مِن التَّحقير إِلى التَّعظيم

«أغرب ما في تطور اللقب
استعماله للمدح والتعظيم
بعد أن كان للذم والاحتقار»
مصطفى جواد

تفاقمَ أمر ألقاب التَّشريف والتَّفخيم في الثَّقافة العربية حتى تكاد لا تجد اسماً مجرداً منها. مثل: الكاتب المبدع، والمحلل السِّياسي، والنَّاقد الكبير، والباحث المعروف، والبحاثة، والعالم، والمفكر، والمؤرخ، والشاعر الكبير، والفنان الكبير وغيرها. وكثيراً ما تجمع معها الدكتور والبروفيسور. ويسبق اسم الحاكم لقب: قائد المسيرة، والمنصور، والقائد الضرورة، والملهم والأَوحد والمؤسس وغيرها. ويسبق أسماء رجال ديننا ألقاب: الإمام الأكبر، حجة الإسلام والمسلمين، آية الله، آية الله العظمى، ولي المسلمين. وإن تعالت شعوب على إشاعة اللقب واستخدامه اليومي في المقاهي والأسواق، نجدها تظهر بقوة في وسائل الإعلام، والتَّخاطب اليومي. والسُّؤال: كيف تصالح العربي مع اللقب واتخذه للتعظيم

والتكريم بعد أن كان في حضارته للتَّحقير والإهانة؟!

يختلف استعمال اللقب من حضارة إلى أُخرى. اعتنى به الفرس واليونانيون والرومان عناية فائقة. بينما أهانه الإسلام في الآية: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ﴾ [الحجرات: 11]، فالعرب لم تألف الألقاب من قبل. جمعت الآية اللّقب والنَّبز في معنى واحد، وقيل في أسباب نزولها: «قدم علينا النَّبي، عليه الصلاة والسلام، فجعل الرَّجل يدعو للرَّجل ينبزه، فيقال يا رسول الله إنه يكرهه، فنزلت الآية...»[1]. وخلاف موقفه من اللَّقب كرم الإِسلام الاسم بالقول: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 3].

ومع حقارة الأَلقاب إلا أنها كثيرة في التُّراث الإسلامي، ولم يخل إطلاقها من مبالغات وأوهام، صنف فيها المصنفون كتباً، كانت للشُّعراء منها حصة كبيرة، فمنهم مَنْ عرف ببيت شعر بليغ، أو بعلامة فارقة. كان أقدم المؤلفات فيها «ألقاب الشُّعراء» لابن السائب الكلبي (ت146هـ)، و«ألقاب الشُّعراء» للحسن بن عثمان الزيادي (ت243هـ)، و«ألقاب الشُّعراء» لصاحب المُحبَّر محمد بن حبيب (ت245هـ)، وله أيضاً «مَنْ نُسب إلى أمه من الشُّعراء»، احتوى الأَخير على ألقاب أمهات الشُّعراء التي أصبحت ألقاباً لهم، «ألقاب الشُّعراء ومَنْ عُرف بالكُنى» لابن طيفور (ت280هـ)، «ألقاب الشُّعراء» للمرزبان (ت309هـ)، «الألقاب» لأبي الوليد القرطبي، «تثقيف التَّعريف بالمصطلح الشَّريف» لتقي الدين عبد الرحمٰن الحلبي، «كتاب الألقاب» لأبي علي الغساني (ت498هـ)، وما يختلف به الغساني عن المتقدمين أنه ركز على

(1) الواحدي، أسباب النزول، ص279.

التَّلقيب بعاهة أو صفة جسمانية مثل: الأحدب، الأعور، البطين، الأشج، الأشل، والأبرش، أو بثقافة وخطابة مثل: الأعلم والأفوه وغيرها.

كان أهم كتب الفترة المغولية وما بعدها في الألقاب «مجمع الآداب في معجم الألقاب» لابن الفوطي (ت723هـ)، «صبح الأعشى» لأحمد بن عبد الله القلقشندي (ت821هـ)، وتضمن «المختصر في التاريخ» لابن الكازروني ألقاب الخلفاء وكناهم ونقوش خواتمهم كافة. وربما كان كتاب «جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء» (نساء الخلفاء) لتاج الدين علي بن أنجب المعروف بابن السَّاعي (ت674هـ)، ورسالة ابن حزم (ت456هـ) في أمهات الخلفاء (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق) من أندر الكتب التَّاريخية الخاصة بألقاب النساء وأسمائهنَّ.

اعتمد المعاصرون في معاجم الأَلقاب المؤلفات القديمة مع إضافة الدَّخيل من الألقاب المغولية والعثمانية والإيرانية والأوروبية. منهم: أحمد تيمور باشا «الرُّتب والألقاب المصرية» (مصر 1950)، حسن باشا البغدادي «الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق» (القاهرة 1975)، سامي مكي العاني «معجم ألقاب الشُّعراء» (النَّجف 1971)، فؤاد صالح السَّيد «معجم الألقاب والأسماء المستعارة» (بيروت 1990)، قتيبة الشهابي «معجم ألقاب أرباب السُّلطان في الدَّولة الإسلامية» (دمشق 1995).

بينما اختصت معاجم بألقاب شخص واحد فقط، مثل «الألقاب المريمية في فروض الكنيسة المارونية» (ألقاب مريم العذراء) للقس يوسف البسكنتاوي (لبنان 1903). تضاف إلى هذه

الجمهرة المعاجم الخاصة بأسماء الله الحسنى، مثل «المقصد الأَسْنى» لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، وأُخر بألقاب النَّبي محمد.

قبل الدخول في ماهية اللقب، وكيف تبادل الموقع مع النَّبز، نأتي على ذكر الألقاب اللافتة للنظر. التاريخ (شاعر عباسي)، تيار الفرات (القعقاع بن معبد بن زرارة، قال فيه الفرزدق: «دُعْ مَنْ بحاجب وابني عقال.. وبالقعقاع تيار الفرات)، عطار المطلقات (الشاعر عبيد بن إسحاق العطار)، آكل المرار (عمرو بن كلثوم التغلبي)، لطيم الشيطان (الشاعر الأموي عمرو بن سعيد بن العاص)، قاتل الجوع (الشاعر الجاهلي ثعلبة بن امرئ القيس)، آنية (شاعر أموي)، شاعر البشر (أبو العلاء المعري حسب الرَّصافي)، عصفور الجنَّة (موسى بن قيس الحضرمي)، الزَّمن (أبو موسى العبدي من محدثي البصرة)، بنت بطوطة (امرأة مصرية كثيرة التِّرحال)، قيثارة الله (الفنانة أم كلثوم)، السَّفينة النُّوحية (مريم العذراء)، ثقة الدولة (تاجر بغدادي في العصر العباسي)، الأحمق المطاع (رجل من فزارة في عهد النَّبي محمد).

ومِنْ الألقاب المُعظمة أيضاً: آخر الحدود (رجل دين من مذهب الدُّروز)، بحر العلوم (لقب أسرة دينية بالنَّجف)، كاشف الغطاء (أسرة نجفية عرفت بكتاب صنفه جدها: كشف الغطاء)، الأُستاذ (المخصي من الغلمان في العصر العباسي)، أمير الشُّهداء (مار جرجيس، أعدم في روما بعد التعذيب، قبل إعلان المسيحية فيها)، سيد الشُّهداء (الإمام الحسين بن علي)، جهبذ الحذاق (من ألقاب العلماء)، ست الكتبة (نعمة بنت الطراح عابدة وزاهدة وشيخة في تدريس الحديث من

القرن السادس الهجري)، سيد الوزراء (الوزير السلجوقي نظام المُلك)، سماء علوم الآخرين (الشيخ بهاء الدين محمد بن حسين العاملي)، المحقق الأول (نجم الدين جعفر بن حسن الحلي)، شرطة الله (جماعة المختار)، ثقة الإسلام (أبو جعفر محمد بن يعقوب الكُليني)، الشَّيخ الصدوق (محمد بن علي بن بابويه القمي)، مؤمن الطاق أو شيطان الطاق (محمد بن النعمان)، صدر جهنم (رئيس موكب الحاج من بغداد، وكان الحجاج يعطشون بسبب استحواذ غلمانه على أحواض الماء في طريق الحج)، مضرط الحجارة (عمرو بن المنذر بن ماء السَّماء)، غياث الدُّنيا والدِّين ومالك رقاب الأمم (هولاكو وذريته)، سياف النِّقمة (إيتاخ التركي، أحد المقربين من الخليفة المعتصم)، منظم الأرض الواسعة وعافي الشعب من الضرائب (ملك سومري)، العذاب (قائد شرطة الحجاج بن يوسف الثقفي)، أبو الموت (من رجال والي العراق خالد ابن عبد الله القسري)، وسم ساعة (الطبيب إسحاق بن عمران الأفريقي البغدادي) وسوى هذا كثير.

يتحفنا شمس الدِّين الذهبي في «سير أعلام النُّبلاء» والحنبلي في «شذرات الذهب» بألقاب أُخر يعد تداولها محرماً اليوم بين الفلسطينيين ومؤيديهم من العرب، وهو لقب الصُّهيوني. اختص به جماعة من فقهاء الشافعية، ذلك لانحدارهم من جبل صهيون، ولو كتب الذَّهبي والحنبلي معجمهما اليوم لحذفا أو اضطرا إلى حذف هذا اللقب، وإلا قد لا يجدون له دار نشر مناسبة. من الصَّهيونيين أشراف الدِّين وشموسه وتقاته، مثل: شرف الدِّين عبد القادر الصَّهيوني، وشمس الدِّين محمد بن

عبد الرَّحمٰن الصهيوني (ت949هـ)، وتقي الدِّين أبو بكر بن محمد الصَّهيوني (ت993هـ).

كذلك يتحفنا المعجمان بألقاب لفقهاء وقضاة تحولوا إلى الإسلام مع احتفاظهم باسم ديانتهم السَّابقة لقباً ظل يشتهر به أحفادهم، مثل المندائي والصابئي نسبة إلى الدِّيانة الصابئية المندائية، والإسرائيلي نسبة إلى الدِّيانة اليهودية، والمسيحي والنَّصراني وغير ذلك. وما زال النَّجفيون وهم مسلمون يحتفظون بلقب الصَّبي لعائلة سمعت أنها أسلمت قبل أكثر من قرن ونصف، بينما يهود أسلموا أجدادهم، بالفرات الأَوسط، وعُرفوا بأسماء عشائر عربية معروفة. فالأَديان مثل البلدان والمدن لا تنسل من أجواء وذاكرة الجماعات بسهولة، ومهما طال مكوث العراقي ببلد آخر، واكتسب جنسيته، وتعاقب أحفاده بأجيال وأجيال يظل بيتهم يعرف بالعراقي، وكذلك المغربي والمصري... إلخ.

لكن أغرب الألقاب هو لقب الشَّرموطي، الذي استعمل بلا حراجة من معنى المفردة ببلاد الشام وغيرها، وهو لقب المولى محمد بن هاشم بن محسن العلوي (ت1308هـ)[1].

هل كان وراء هذه الأَلقاب، رغم غرابتها، فلسفة أو فكرة ما لها علاقة بتمييز أصحابها عن باقي الأَنام، لتخليدهم مثلاً؟ فغالباً ما يختفي الاسم وراء اللَّقب ليتحول صاحبه إلى مجرد فكرة، فحين يُذكر ايتاخ التُّركي يحضر إلى الأَذهان السَّياف المنتقم، وحين يرد لقب مالك رقاب الأمم يحضر إلى الذَّاكرة هولاكو بعنفه واجتياحه للبلدان، وقاتل الجوع لا يكون صاحبه إلا

(1) الفروي، مع علماء النَّجف الأشرف، ص361.

مفرط الكرم والضيافة، ولقب ست الكتبة يشير إلى حذاقة في الكتاب، وآكل المرار يشير إلى الجلد والقوة.

وكان لقبا ثقة الإسلام والشَّيخ الصدوق رداً على اتهام أبرز محدثي الشِّيعة الكليني وابن بابويه بالكذب. بينما استغل خصوم الشِّيعة حذاقة المتكلم الشِّيعي الصَّراف محمد بن النَّعمان في تمييز النُّقود المزيفة، وكان دكانه في محلة الطاق بالكوفة، فلقبوه بشيطان الطاق فرد الشِّيعة عليهم بلقب مؤمن الطاق[1]. أما الأَلقاب الرَّسمية والفخرية فتطلق عادة للتَّعظيم، مثل ظل الله، وسيف الله وغيرها. وتبدو المغالاة بالألقاب في العصر الحالي أخف وطأة من مغالاة وفوضى العصور الخوالي. وقد يعود السَّبب إلى كثرة المنتقدين والمنقبين عن صحة استعمال اللَّقب، أو العزوف عنه، مع أن هناك مَنْ حاول أن ينافس الذَّات الإلهية بكثرة ألقابه، وهي التِّسع والتِّسعون.

فما معنى اللقب؟ وكيف تحولت وظيفته من التَّحقير إلى التَّعظيم؟

قال الجرجاني في «التَّعريفات»: اللَّقب «ما يُسمى به الإنسان بعد اسمه العلم، من لفظ يدل على المدح أو الذَّم لمعنى فيه. أشار المعُرف ضمناً إلى النَّبز وهو اللَّقب عند الذَّم لمعنى فيه»[2]. قبله عرف الفراهيدي (في العين)، ومَنْ أتى بعده من أصحاب معاجم اللغة، اللقب بالنَّبز، ما يُشير إلى أسوء الأسماء. قال القلقشندي: «اللَّقب أصله في اللغة النَّبز، والنَّبز، بفتح الباء. قال

---

(1) النديم، الفهرست، ص224.

(2) الجرجاني، التَّعريفات، ص193.

ابن حاجب في ذخيرة الكتاب: ما يُخاطب به الرَّجلُ الرَّجلَ من ذكر عيوبه، وما ستره أحبُّ إليه من كشفه ليس من باب الشتم والقذف»[1]، بل يأتي من باب التَّسمية فقط. وقال الشَّاعر في اللَّقب بمعنى النَّبز:

أُكـنـيـه حـيـن أنـاديـه لأكـرمـه
ولا أُلـقـبـه فـالـسُّـوءة الـلَّـقـب

ويجيب القلقشندي على التساؤل السَّالف بالقول: «العامة استعملت اللَّقب في موضع النّعت الحسن، وأوقعوه موقعه لكثرة استعمالهم إياه، حتى وقع الاتفاق والاصطلاح على استعماله في التَّشريف والإجلال والتَّعظيم والزِّيادة في النَّباهة والتَّكرمة». وزاد القلقشندي بالعبارة: «فمن حيث إنها صفات مؤدية إلى المدح يطلق عليها اسم لقب»[2]. وحديثاً قال مصطفى جواد: «أغرب ما في تطور اللقب استعماله للمدح والتعظيم، بعد أن كان للذم والاحتقار»[3].

يُشير التَّشابه اللفظي بين كلمتي النَّبز (بفتح النُّون المشددة) الذي يُلّقب النَّاس به والنِّبز (بكسر النُّون المشددة ومعناه: سعف شجرة النَّخيل) إلى صلة ما بين المفردتين: النَّبز واللَّقب. فالدَّور الذي يلعبه اللَّقب في التَّعريف بشخص ما يشبه إلى حد كبير دور السَّعف في التَّعريف بالنَّخلة، سواء للقادم من بعيد أو المستظل بظلها. فرأي إخوان الصفا: النَّخلة أرقى النَّبات صلةً بعالم

(1) القلقشندي، صبح الأعشى 5 ص438.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه 5 ص439.

الحيوان، فهي الشَّجرة الوحيدة المرتهنة حياتها برأسها، أي بسعفها، ومنفصلة أنوثتها عن ذكورتها[1].

أما علة استخدام كلمة اللَّقب للتَّعريف، بما يدل على الجلال والتَّعظيم، فليس لدينا غير الوقوف على معاني قلب حروف كلمة لقب: قلب، بلق، لبق. أشارت المفردات الثلاث إلى جوهر المصطلح، فمعانيها على التَّوالي: مضغة من الفؤاد أو الجمّار، الثَّوب لائق به، الشَّرف من الأرض. عموماً، يبدو أن المشترك بين المعاني هو التَّعبير عن أبرز ما في الشَّيء. ومع ذلك يبقى هذا مجرد افتراض، فليس هناك في المعاجم ما يؤيد وجود المشترك بين كلمة لقب بمعنى النَّبز؛ ومعاني مقلوباتها الحرفية بما يدل على المدح والتَّعظيم.

وتبدو الحدود مُلغاة، في أغلب الأحيان، بين النَّعت واللَّقب، بمعنى لا تخصيص بينهما «فمن حيث إنها صفات مؤدية إلى المدح يُطلق عليها اسم اللَّقب، ومن حيث إنها صفات لذوات قائمة يُطلق عليها اسم النعت»[2]. إلا أن التَّدقيق بالاسم، المستعمل مدحاً أو ذماً، يظهر النَّعت صفةً ملازمة للذَّات، ولا يتحمل المبالغة، فالطويل يُنعت بالطويل، والكريم يُنعت بالكريم كما هو حاله. إلا أنه بقصد السُّخرية أو لفت الأَنظار يأتي النَّعت بالمعكوس من الصِّفة، كنعت الجبان بالشِّجاع، الجاهل بالعالم، والقبيح بالجميل وهلم جرا. وتعرف هذه المسميات عادة بمسميات الأَضداد.

---

(1) إخوان الصَّفا، الرسائل، الرسالة السابعة من الجسمانيات الطَّبيعيات 2 ص167 ـ 168.

(2) ابن الفوطي، مجمع الآداب في معجم الألقاب، من مقدمة المحقق مصطفى جواد.

أما اللَّقب فينطوي على المبالغة في التَّعظيم، ويُشير على الدَّوام إلى اسم فخري. وفي الاستعمال الشَّائع تُستغرق النُّعوت في الأَلقاب، فيكون كل نعت لقباً. ومثلما يصعب التَّمييز بين اللَّقب والنَّعت كذلك يصعب التَّمييز بينهما من جهة والاسم والكُنية من جهة أخرى، فهي متداخلة وخاصة في التَّكريم والتَّحقير.

كانت ظاهرة التَّلقيب الرَّسمي والفخري نادرة في الجزيرة العربية، يعود ذلك إلى بساطة الحياة وعدم وجود نظام سلطوي معقد متمثل بملك أو إمبراطور، فلم تفرز رئاسة القبيلة أو القوم أكثر من لقب السَّيد أو التَّشريف بالكُنى. وما تلقب به الشُّعراء مثل تأبط شراً أو الأعشى أو الخنساء، وغيرهم ليس له علاقة بالتَّعظيم، إنما أُطلقت للتمييز بعاهة أو سلوك ما. وربما التَّعالي على اللقب جعل العرب يحصرون الأَلقاب في أشيائهم: حيوانهم ومياههم وأمكنتهم وغيرها. إلا أن الأمر اختلف بعد ظهور الإسلام، فأطلق النَّبي محمد ألقاباً فخرية على أصحابه، خالد بن الوليد «سيف الله»، أبو بكر عتيق بن قحافة «الصديّق»، حمزة بن عبد المطلب «أسد الله». وقيل: أطلق أهل الكتاب على عمر بن الخطاب «الفاروق» وحُبذ ذلك، ويعني المخلّص، لا كما شاع لأنه فرق بين الحق والباطل[1]. ولُقب عثمان بن عفان بذي النُّورين لأنه تزوج من ابنتي النَّبي.

وبالمقابل حَقرَ المسلمون خصومهم بقلب الكُنى، فقلبت كنية عمرو بن هشام بن المغيرة من أبي الحكم إلى أبي جهل، حتى أصبحت لقباً له. واحتفظ عم النَّبي أبو لهب عبد العزى بن

(1) راجع: كتابنا جدل التَّنزيل، الفصل الأول.

عبد المطلب بكنيته التي عرفته بها قريش «لحُسنه وإشراق وجهه، وكانت وجنتاه كأنهما تلتهبان»[1]، لتشير في ما بعد إلى عذابه بالنَّار؛ لأنه زاد في مواجهة دعوة ابن أخيه، فنزلت فيه وزوجته سورة «المسد». وظل لقب الكذاب ملاصقاً لاسم مسلمة بن حبيب الحنفي (قُتل 12هـ) بعد تصغيره إلى مسيلمة.

وبعيداً عن الجزيرة، وحيث وجود ممالك وإمارات، لقب اليمنيون، قبل الإسلام، ملوكهم بالتُّبع، ذي المنار، ذي نؤاس وذي يزن وغيرها، ولقبت الأحباش ملوكها بالنَّجاشي. وملوك العراق القديم تلقبوا بألقاب تدل على هيمنة الحاكم الدينية والدنيوية، منها: «ملك العالم، المحبوب من قبل الإله، الملموس بيد الآلهة، المختار من قبل الإله وغيرها»[2]. وخاطب النبي محمد في رسائله المبشرة بالإسلام الملوك والأباطرة بألقابهم الرسمية، ملك إيران بـ«كسرى عظيم فارس»، ملك مصر بـ«المقوقس عظيم القبط»، وملك الروم بـ«هرقل عظيم الروم».

كان أول لقب رسمي اتخذ في الإسلام خليفة رسول الله بعد مشاورة جماعة من الصحابة، بينهم كعب الأحبار وسلمان الفارسي. عَرّف الفارسي لقب «الخليفة» بقوله: «يعدل في الرَّعية، ويقسم بينهم بالسَّوية، ويشفق عليهم شفقةَ الرَّجل على أَهله»[3]. فقال كعب الأَحبار: «ما كنت أحسبُ أن في هذا المجلس مَنْ يفرق بين الخليفة والملك، ولكن الله أَلهم سلمان حكماً وعلماً».

---

(1) الطَّبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 10 ص852 ابن هشام، السِّيرة النَّبوية 1 ص91 الهامش.

(2) فوزي رشيد، أَلقاب الملك مردوك، مجلة سومر 1980.

(3) القلقشندي، صبح الأعشى 5 ص446.

واستُحدِث بعد وفاة أبي بكر الصدِّيق لقب أمير المؤمنين.

عللَ المؤرخون هذا الإجراء بتجنب تكرار كلمة الخليفة، فإن كان أبو بكر خليفة رسول الله سيكون عمر خليفة الخليفة، ترى بماذا سيُخاطب الخليفة الثالث والرابع والخامس وما بعدهم؟ غير أن هذا التعليل أغفل إمكانية الاختصار والاكتفاء بكلمة خليفة، وما يحمله هذا اللقب من معنى خلافة رسول الله، فالذي حصل أن لقب الخليفة ظل مقترناً بلقب أمير المؤمنين، حتى آخر خليفة عباسي (قُتل السنة 656هـ)، ثم اقترن، في ما بعد، بألقاب سلاطين آل عثمان.

يقبل إلغاء عمر لقب الخليفة واستبداله بلقب أمير المؤمنين احتمالين: الأول الخشية من اختزال لقب خليفة رسول الله إلى الخليفة فقط، فيرى القائم على أمور المسلمين أنه خليفة الله على الأَرض بعينه. لا سيما أن أكثر من آية قرآنية أشارت إلى أن خليفة الله في الأرض هو الإنسان كجنس، وليس إنساناً بعينه يحكم بتفويض من الله كقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]. والاحتمال الثاني هو رغبة عمر بن الخطاب في لقب أكثر وقعاً على الرَّعية، وتعبيراً عن الرئاسة له ولمَنْ يأتي بعده!

جاء في رواية استحداث لقب أمير المؤمنين: «اتفق أن دعا بعض الصحابة عمر بأمير المؤمنين»[1]. وأغلب الظن أن هذا

---

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون 1 ص401.

البعض هو الصحابي سلمان الفارسي[1]، وأن استبدال اللَّقب حدث في ذلك المجلس. فسلمان الفارسي ينحدر من بلاد تعجُّ بالألقاب الرَّسمية والفخرية، وقد اختار ما يُناسب مهمة الرَّجل الأول السِّياسية والعسكرية في الدَّولة، عصر الفتوحات وما تتطلبه من إمرة الجيوش والرَّعية في مجتمعات لها أسبقيتها الإدارية والحضارية بشكل عام.

بينما عُرف العرب الحجازيون بنبذهم للملكية، وحتى قبل مجيء آل سعود كان حكام مكة أو الحجاز يسمون بالأشراف وليسوا ملوكاً، ولم يعرف الهاشميون بالملوك إلا بعد تولي عروش: سوريا، والعراق، والأردن. وعُرف الملك حسين، والد الملوك، بملك العرب من قبل الإنكليز. أما لقبه بمكة الشَّريف فقط. وبالتالي لم يأَلف العرب لقب الملك، وليس غريباً أن تفصح الآية بنبذ الملوك بشدة، فقد جاء على لسان ملكة سبأ بلقيس تصف فيها سليمان بن داود: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النَّمل: 34].

بعد لقب أمير المؤمنين شاع بين المسلمين لقب الإمام، لمَنْ

---

(1) دعم سلمان الفارسي الدعوة الإسلامية في أحداث هامة من تاريخها البكر، فقبل مشورة اللقب كانت مشورته في حفر الخندق أثناء المواجهة الحاسمة بين المسلمين والمشركين وحلفائهم من يهود المدينة، ومصاحبته الجيش الإسلامي إلى العراق، مستشاراً ومترجماً بين العرب والفرس. ثم والياً على المدائن؛ أي: على بغداد قبل اتخاذها عاصمة عباسية (كانت قائمة قبل بناء المنصور دار حكمه المدورة). ولهذا التعيين حسنات سياسية كثيرة، تؤكد حكمة الخليفة عمر بن الخطاب السياسية والإدارية، فالمدائن كانت عاصمة السَّاسانيين لقرون، ومن الأفضل أن يتولى شؤونها مَنْ يتقن لغة قصورها ويعرف تقاليد أهلها.

يَؤم صفوف المصلين، وورد في القرآن الكريم بصيغة الجمع: الأئمة، بما يُشير إلى القيادة والتوجيه، ورد أيضاً بصيغة المفرد: إمامهم، وإمام بمعنى النَّبي، الطَّريق، اللَّوح المحفوظ، والكتاب. وفي ما يتعلق بالمعنى الأخير يُذكر أن المسلمين عرفوا مصحف الخليفة عثمان بن عفان بالإمام، وهو أحد المصاحف، التي أمر الخليفة بنسخها عن مصحف حفصة بنت عمر ابن الخطاب[1].

كذلك أُطلق لقب إمام، في ما بعد، على زعماء الحركات السِّرية داخل الدَّولة الإسلامية، مثل إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس (ت131هـ). قال ابن خلدون: «يُسمون بالإمام ما داموا يدعون لهم في الخفاء، حتى إذا يستولون على الدَّولة يحولون اللقب... إلى أمير المؤمنين»[2]. أشار هذا إلى اختلاف طبيعة لقب الإمام عن لقب الأمير، وهي إشارة واضحة إلى قائد الثَّورة العباسية إبراهيم الإمام وأخويه: عبد الله السفاح (ت136هـ) وعبد الله المنصور (ت159هـ).

حسب الغالب من المصَّادر، لم يتلقب الخلفاء المسلمون بألقاب رسمية وفخرية، إضافة إلى اللَّقب الوظيفي كخلفاء وأمراء للمؤمنين، إلا مع العصر العباسي، ابتداءاً بالسَّفاح (ت136هـ) وانتهاءاً بالمستعصم، ومع العصر الأَموي بالأَندلس ابتداءاً بالدَّاخل عبد الرَّحمٰن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك (ت172هـ)، فقبل ذلك اكتفى الأمويون بالشام بلقبَي الخليفة وأمير المؤمنين. قال ابن خلدون مبرراً اتخاذ الألقاب العباسية: «حجاباً لأسمائهم

(1) السَّيد، معجم الألقاب والأسماء المستعارة، ص39.

(2) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون 1 ص403.

الأعلام عن امتهانها في ألسنة السُّوقة، وصوناً لها من الابتذال»[1].

عبرت ألقاب الخلفاء العباسيين الثلاثة الأوائل عن مراحل الدولة، ففي لقب السَّفاح أن الشَّائع كان ما يشبه التحذير للخصوم، أعلنه أبو العباس في خطبة له بالكوفة[2]. وعبر لقب المنصور عن الانتصار الكامل للعباسيين، فصاحب اللقب وصف بمؤسس الدولة. ويتعلق المهدي بإعلان شرعية الدَّولة وديمومتها، فقد وردت أحاديث نبوية عديدة بشأن المهدي، منها: «حتى يُبعث فيه رجلاً من أمتي أو من أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي»[3]. ينطبق هذا الحديث على المهدي بن المنصور، فهو من آل هاشم واسمه محمد بن عبد الله. كذلك اختلقت الراوندية (أشياع الدعوة العباسية بخراسان) من الأحاديث النَّبوية التي شخصت المهدي أنه من ذرية العباس، منها «المهدي من العباس عمي»[4]. ومنذ خلافة المعتصم أُضيف إلى ألقاب الخلفاء لفظ الجلالة،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) لعلَّ في لقب السَّفَّاح ما يُقال إنه من الأسماء الألقاب المضادة، فرجل سفَّاح يعني: القادر على الكلام (الجوهري، الصّحاح 1 ص375)، مثلما يُقال للجميل قبيح مثلاً. وكان أبو العباس قد تعثر بخطبته، التي أُعلنت فيها الخلافة، فارتقى عمه داوود بن علي المنبر مكانه، وأكمل الخطاب، وأن قوله: فأنا السَّفَّاح المبيح (الطبري، تاريخ الأمم والملوك 6 ص373) لا يعني سفح الدِّماء على التخصيص، فربما كان يُعرف باللَّقب المضاد من غير شهرة، فرواية اليعقوبي توحي بذلك: «ولما بويع صعد المنبر، في اليوم الذي بويع فيه، وكان حييّاً، فأرتج عليه، فقام مليّاً لا يتكلم...» (تاريخ اليعقوبي 2 ص350).

(3) القرطبي، أحوال الموتى وأمور الآخرة 1 ص721..

(4) الهندي، كنز العمال، الأحاديث: 38658 و38663.

مثل: المعتصم بالله، وولده الواثق بالله، وولده المتوكل على الله، حتى آخر خليفة ببغداد المستعصم بالله. كان لكلٍّ خليفة لقبه وكُنيته، وما خط على خاتمه من عبارة[1].

لم تقتصر الألقاب الرسمية على الخلفاء في العصر العباسي، بل أسديت ألقاب التعظيم الفخرية للوزراء وقواد الجيش. ثم نافست ألقاب السلاطين، البويهيين والسّلاجقة، ومَنْ أتى بعدهما، ألقاب الخلفاء العباسيين، فظهرت واشتهرت الأَلقاب المضافة إلى مفردة الدَّولة، مثل: عضد الدَّولة، عِزّ الدَّولة، صمصام الدَّولة، بهاء الدَّولة، جلال الدَّولة وغيرها. كما ظهرت ألقاب أضيفت إلى مفردة المُلك، ما خص الوزراء والقواد الكبار، مثل: ذخيرة المُلك، ونظام المُلك وغيرها. بعدها استجدت الألقاب المضافة إلى مفردة الدِّين، مثل: صلاح الدِّين، شرف الدِّين، فخر الدِّين، وشمس الدِّين.

ولما استشار السُّلطان البويهي جلال الدَّولة الفقهاء، في إضافة لقب «ملك الملوك» لألقابه، عارضه الفقيه الشَّافعي أبو الحسن الماوردي (ت450هـ) «وشدَّد في ذلك، وكان الماوردي من خواص جلال الدولة، فلما أفتى بالمنع انقطع عنه، فطلبه جلال الدَّولة، فمضى إليه على وجلٍ شديدٍ، فلما دخل قال له: إن تحقق إنك لو حابيت أحداً لحابيتني، لما بيني وبينك، وما حملك إلا الدِّين، فزاد بذلك محلك عندي»[2]. وهذه حسنة من حسنات العهد البويهي من غير فتح باب الجدل والمناظرة. وإن أيد ابن

---

(1) أنظر: ابن الكازروني، مختصر التاريخ من أول الزَّمان إلى مُنتهى دولة بني العباس، فيه ألقاب الخلفاء ونقوش خواتمهم كافة.

(2) السّبكي، طبقات الشَّافعية الكبرى 5 ص71.

خلدون ألقاب الخلفاء تجده يرى الألقاب المضافة إلى الدولة أو الدين «مشعرة بالخروج عن ربقة الولاء والاصطناع»[1]. وابن خلدون (ت808هـ) ينطلق، في رفضه لهذه الأَلقاب، من همٍّ سياسي بعد أن مزقت مملكته إلى طوائف وولايات، وأطلق حكامها العنان لألقابهم دون دلالة قوة وسلطان، مثل: المعتمد، والمعتضد، والناصر وغيرها، وكانت ولاياتهم لا تتجاوز بضع قرى، فاستشهد بالبيتين[2]:

ممن يُزهدني في أرض أندلس
أسماء معتمد فيها ومعتضدِ

ألقاب مملكة في غير موضعها
كالهرِّ يحكي انتفاخاً صولة الأَسدِ

تعدُّ المسكوكات النقدية أفضل وسيلة لنشر اللَّقب الرَّسمي وتوثيقه. ذلك لتداولها المستمر بين الرَّعية، وهي مظهر من مظاهر هيبة الدَّولة وجلالها، وقد فُرضت عقوبات قاسية على مَنْ يتعمد إهانتها، أو إهانة الرَّايات وألقاب الملوك والحكام، تصل عقوبتها في بعض البلدان إلى سل اللسان والوسم والإعدام. حاول عبد الملك بن مروان تقليد ملوك الرُّوم في نقش صورهم على المسكوكات، لكنه تخلى عنها سريعاً لضيق بقية الصحابة، منها. قال المقريزي: «فلم ينكروا منها سوى نقشها، فإن فيه صورة»[3].

ووردت ألقاب منقوشة على مسكوكات تعود إلى العصر

---

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون 1 ص404.

(2) المصدر نفسه 1 ص405.

(3) المقريزي، النقود الإسلامية، ص10.

العباسي الأَول، مثل لقب الرَّشيد، أمير المؤمنين وولي عهد المسلمين. وبالمناسبة أعاد الإيرانيون اللقب الأخير إلى الحياة فأطلقوه على مرشد الثورة الإيرانية آية الله علي خامنئي، مع التحوير القليل باللقب «ولي أمر المسلمين». وكان «مالك رقاب الأمم»[1] من الألقاب الرهيبة في الفترة المغولية التي وجدت منقوشة على مسكوكات بالعراق. ولم يكتف حفيد هولاكو محمد ألجايتو (ت717هـ) باستعمال المسكوكات وسيلة لنشر ألقابه على الملأ، بل استعمل المباني ومنها المآذن، كمئذنة الكفل العائدة إلى نبي الله ذي الكفل (حسب التَّسمية الإسلامية)، أو حزقيال (حسب التسمية اليهودية) بالقرب من مدينة بابل.

لا توجد تقاليد ثابتة في استعمال الألقاب خارج الأطر الرَّسمية، فمعظم الألقاب المتداولة في البلدان العربية كانت دخيلة من العثمانيين والإيرانيين، مثل: الباشا، الأفندي، الأغا، آية الله، آية الله العظمى، وللنساء: الهانم، والخاتون وغيرها. وقد لا يشمل ذلك ما استعمله اليمنيون الشَّماليون من ألقاب تُشير إلى نقائها المحلي، فأطلقوا لقب العزِّي على مَنْ اسمه محمد، والصَّفي على مَن اسمه أحمد، والفخري على مَنْ اسمه عليٍّ... إلخ. أخذت هذه الألقاب تحل محل الأسماء في التخاطب اليومي، واستعملت للتَّشريف بدلاً من الكُنى التي تختفي تماماً في تلك المناطق، بينما يزداد استخدامها بالعراق وفلسطين والشَّام بشكل عام. يضاف إلى ذلك ألقاب يطلقها النَّاس عادة على شخص أو جماعة بشكل عفوي، مثل لقب «الملائكة» الذي أطلقه الشاعر العراقي الأخرس

(1) القيسي، النُّقود في العراق، ص382 صورة المسكوكة المنقوش عليها اللقب.

على أسرة الشَّاعرة نازك الملائكة، في القرن التاسع عشر كناية عن هدوئهم المفرط، وسط محلة صاخبة هي محلة العاقولية ببغداد، وما زالوا يعرفون به بعد أن حل محل لقبهم العثماني الجلبي.

ومن أمثلة شيوع ألقاب التفخيم على لسان المثقفين ما كتبه أبو حامد الغزالي في إهداء كتابه إلى الخليفة المستظهر: «حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم»[1]. بينما اعتبرها الشيخ ابن تيمية (ت728هـ) صناعة أعجمية، وقد حصرها بالدَّولة البويهية، مع أن السَّلاجقة زادوا في الألقاب لهم ولوزرائهم، مثل نظام المُلك، وغيره، وهم أعاجم أيضاً، لكنه ربما قصد البدء. قال: «لما غلبت دولة الأعاجم لبني بويه صاروا يضيفون إلى الدَّولة فيقولون ركن الدَّولة. ولا ريب أن هذه المحدثات المنكرة التي أحدثها الأَعاجم، وصاروا يزيدونها، فيقولون عزَّ الملة والدِّين وعزَّ الملة والحق»[2].

وحديثاً نقد أمين المعلوف (ت1943) فوضى الألقاب العلمية والتَّكريمية، لاسيما أن نقدها لا يثير حساسية مثل الأَلقاب الرسمية. كتب في مجلة «المقتطف» (العام 1911): «قلما تذكر مجلاتنا وجرائدنا شخصاً إلا (و) نعتته بمثل قوله: العالم العلّامة، والشَّاعر المجيد، والكاتب المتفنن، والقاضي العادل، والباحث المدقق، وفيلسوف الإسلام، والجهبذ، والألمعي... أقترح اجتناب هذه النُّعوت الفارغة التي لا تدل على معنى». وهذا نقد صريح للإعلاميين من محرري الصحف والمجلات آنذاك.

كتب في المنحى نفسه المؤرخ، ورئيس المجمع اللغة العربية

(1) الغزالي، فضائح الباطنية أو المستظهري، ص4.

(2) ابن تيمية، رسائل ونصوص، ص11.

في دمشق، ورئيس تحرير مجلة «المقتبس» محمد كرد علي (ت1953) ناقداً الصحافة لعدم غربلتها الألقاب وتشخيص مَنْ يستحقها: «شاهدنا ما يضحك من تحكم أرباب الصحف السيارة في الألقاب العلمية، حتى آل الأمر ببعض الفضلاء أن يستنكفوا من ذكر أسمائهم بين أناس لا يلحقون غبارهم... وهكذا لفظ الأستاذ والمعلم والفاضل، وهذه اللفظة اليوم تُطلق على تسعة أعشار مَنْ يقرأون ويكتبون»[1].

واختص الشيخ اللبناني محمد جواد مغنيّة (ت1979) بنقد ألقاب رجال الدِّين. قال: «كهذا الشَّيخ الذي كتب بالقلم العريض على ما جمع وطبع، تصنيف فلك الفقاهة، قلم التَّحقيق والنَّباهة، شيخ الطَّائفة، قدوة مجتهدي الفرقة المحقة، نائب الإمام، باب الأحكام، غياث المسلمين، حجة الإسلام، آية الله...»[2].

لقد أصبحت ألقاب: الشاعر، والأديب، والعالم، والمفكر، والباحث، والبحاثة وغيرها سائرة في الثَّقافة العربية، من دون تمييز، وأحياناً يجتمع أكثر من لقب لشخص واحد، إضافة إلى اقترانها بلَقب أكاديمي ما. قال علي جواد الطاهر (ت1996)، حول هذه الخلطة من الألقاب، ناصحاً: «في تراثنا لا تخدم الشَّاعر صفة العالم، ولا تخدم العالم والعلامة صفة الشَّاعر... والدكتور لا تخدمك شاعراً أو قاصاً أو كاتب مسرحية»[3].

---

(1) الألقاب العلمية، مجلة المقتبس 1913.

(2) مَغنية، تجارب محمد جواد مغنية، ص287. للملاحظة أن لقب حجة الإسلام عرف به أبو حامد الغزالي وابن تيمية أيضاً، في العهد العباسي المتأخر والعهد المغولي.

(3) الطاهر، الباب الضيق، ص118 ــ 119.

الطِّرس العشرون

رُسل المُلوك
الدُّبلوماسية والمُناظرة

«كم دم سفكه الرسول بغير حِلة
وكم من جيوش قد هلكت وعساكر
قد انتهكت ومال قد انتهب»
ابن بابك

يمتد تاريخ الدِّبلوماسية، بين الشَّمال والجنوب، إلى أكثر من ألف عام، تبادل وفود واستقبالات ومؤمرات في مساعدة متمرد على قيصره أو خليفته، وما يسفر عنها من أزمات، تجيش لها الجيوش. تقوم السفارات والمراسلات بين الخليفة بدمشق أو ببغداد والقيصر بالقسطنطينية وبلاد الإنكلتير، من أجل إسكات طبول الحرب وفك الأسرى وتبادل الهدايا والوفود، أو تقديم احتجاج وتهديد. وفي الأزمات تتصدر المكاتبات عبارة «أسلم تسلم» أو «سلام على مَنِ اتبع الهدى». وفي أحيان كثيرة تتوقف الحرب والسِّلم بين الجيوش على نباهة السُّفراء ومستوى أمانتهم ودبلوماسيتهم، لذا كانوا يُختارون بدقة وحذر.

كتب الفراء (ت526هـ) في صفات السَّفير ومؤهلاته نقلاً عن وصية حكيم لأحد الملوك: «اختر لرِسالتك، في هدنتك وصلحك ومهمَّاتك ومناظراتك والنيابة عنك، رجلاً حصيفاً، بليغاً، حُوّلاً قُلّباً (يقلب الأمور ويحتال الحيل، المحقق)، قليل الغفلة منتهز الفرصة، ذا رأي جزل، وقول فصل، ولسان سليط، وقلب حديد، فطناً لِلطائف التدبير ومستقلاً لما ترجو أو تحاول بالحزامة وإصابة الرأي»[1].

اشترط أفلاطون في السَّفير «الجمال والعقل»[2]، فهيبة الجسم وإشراقة الوجه والحيلة والتَّدبير لها تأثيرها في مجالس الملوك والأباطرة. تتوقف على حصافة السَّفير علاقات دولية خطيرة، مثل الجنوح إلى السِّلم أو إعلان الحرب. في هذا الأَمر اقتبس ابن الفراء قولاً من «كليلة ودمنة» لابن المقفع: «يعتبر عقل

---

(1) الفراء، رسُل الملوك ومَنْ يصلح للسفارة، ص33. تكاد المكتبة العربية تخلو من مظان في تاريخ السفارة والدبلوماسية الإسلامية، فما عدا كتاب «رسُل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة» لابن الفراء، من أعلام القرنين الرابع والخامس الهجريين، وما وردت من أخبار السفارة في كتب التاريخ العام والمنوعات، لا نجد اهتماماً للأقدمين بمثل هذا التأليف. بطبيعة الحال لا تعد مصنفات الرَّحالة ومنها «رسالة ابن فضلان» من مؤلفات الدبلوماسية، بقدر ما هي مشاهدات ويوميات سفير، شأنها شأن المؤلفات البلدانية. لحق هذه النُدرة في المصنفات القديمة ندرة في المصنفات الحديثة، فغير «النُّظم الدُّبلوماسية في الإسلام» (بيروت 1983) لصلاح المنجد، الذي جاء مجارياً لما حققه لابن الفراء، وكُتيب «مقومات السُفراء في الإسلام» لحسن فتح الله (القاهرة 1970) لم نعثر على كتاب وافٍ، مع أن الأخير كان مجرد استعراض لصفات السفير، بينما شغل قسم كبير منه موضوع لا علاقة له بالسَّفارة والدبلوماسية، فقد قفز صاحبه إلى سفارة الأنبياء بين السَّماء والأَرض.

(2) المصدر نفسه، ص60.

المرسل برأي رسوله ونفاذه، فمن كان شأنه اللين والمواساة أنجح في رسالته، والرَّسول يُلين القلب إذا رفق، ويخشن الصَّدر إذا خرق»[1]. قال أردشير بن بابك في خطورة مهمة السفير: «كم دم سفكه الرسول بغير حِلة، وكم من جيوش قد هلكت، وعساكر قد انتهكت، ومال قد انتهب، وعهد قد نقض بخيانة الرَّسول»[2].

وأوصى أردشير بالتجسس على الرسل أو السفراء حذراً من التآمر: «حق على الملك إذا وجه رسولاً إلى ملك آخر أن يردفه بآخر، وإن وجهَ رسولين أتبعهما باثنين، وإلا أمكنه أن لا يجمع بين رسولين في طريق لئلا يتلاقيان فيها ولا يتعارفان فيتواطآن»[3]. فمن مشورة الحكماء على ملوكهم، ولعلَّها مشورة أرسطو للإسكندر المقدوني في سفرائه إلى السَّاسانيين: «أقلل الرُّسل يا إسكندر إلى الملوك، فإن الآفات منهم كثيرة، وإذا أرسلت رسولاً فاختبر ذكاءه وفهمه. واحذر أن يكون سريعاً أو كثير الكلام أو معجباً، أو ممن يحب شرب النَّبيذ، وأرسله إن قدرت جاهلاً بخبرك، لم يقم في جوارك إلا يسيراً، وغير خابر بما يجري عليه تدبيرك، ولا قائم مُلكك، وراقبه ومره ألا يقطع كلام مَنْ يحدِّثه، فإنها خصلة لا تكون في أديب، وأرهبه من مجاوزة ما تأمر به، ومره ألا يشرب نبيذاً، فإن الفرس يحتالون للرسل بالقحاب، ويستخرجون بهن مخايل صدورهم»[4].

جاء في مجلة «المقتطف» حول منشأ الدبلوماسية وتاريخ

---

(1) المصدر نفسه، ص59.

(2) المصدر نفسه، ص55.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص54.

إرسال السفراء المقيمين: «إرسال السُّفراء من بلاد إلى أخرى لغرض خاص قديم جداً، كان متبعاً في عهد الآشوريين والمصريين واليونان والرومان، ولكن إرسال السفراء المقيمين كما هو جار الآن حديث ابتدأ في القرن الخامس عشر. كل سفير يسعى في مصلحة بلاده، ويخبر حكومتها عن كل ما يحدث في البلاد التي هو سفير فيها، وهو وأهل بيته والمتصلون به محترمون لا تجري عليهم أحكام البلاد التي هم فيها إلا برضاه. وقد جرى الملوك من عهد قديم على حسبان سفرائهم نواباً عنهم، والاقتصاص ممن يعتدي عليهم، كأنه اعتدى على الملوك الذين أرسلوهم، من ذلك أن الإسكندر المقدوني خرَّب مدينة صور لأن أهلها أهانوا سفيره»[1].

بدأت السَّفارات في الإسلام يوم بعث النَّبي محمد سفراءه إلى الملوك والأباطرة، فحمل رسائله: دحية الكلبي (ت45هـ) إلى قيصر الروم. وحاطب بن بلتعة (ت30هـ) إلى مقوقس مصر، وعمرو الضمّري (ت55هـ) إلى نجاشي الحبشة، وعبد الله بن حذافة السَّهمي (ت33هـ) إلى كسرى بن هرمز. نجح هؤلاء الرُّسل بمهام السَّفارة إلا ابن حذافة فكسرى مزق الرِّسالة[2] ووعد بالغزو.

أما ملك الرُّوم فقال للكلبي: «لو كان في بلادي لتبعته ونصرته»[3]. وأكرم المقوقس السَّفير وبعث بهداياه إلى النَّبي ضمنها مارية القبطية. وقام النَّجاشي بواجب حماية مَنْ لجأ إليه من المسلمين، ورفض تسليمهم لعمرو بن العاص (ت43هـ)، يوم

(1) المقتطف، العدد 28، فبراير 1903.

(2) الفراء، الرُّسل والملوك، ص27.

(3) المصدر نفسه، ص27.

أوفدته قريش لهذا الغرض، إلا أن الحال تغير فأصبح ابن العاص سفيراً للنَّبي إلى عُمان.

هادنَ معاوية بن أبي سفيان (ت60هـ) الرُّوم أثناء الحرب مع الإمام علي بن أبي طالب بسفارة غلامه فناق الرُّومي، بعدها غزا الرُّوم بحراً أكثر من مرة، واستفاد من خبراتهم في تنظيم الدَّولة. وهادن العباسيون الرُّوم للضغط على الدولة الأموية بالأندلس، عبر الدَّول المسيحية المجاورة، وأول مَن استقبل من الخلفاء سفراء الرُّوم ببغداد أبو جعفر المنصور (ت158هـ). وقيل: نصح السَّفير الخليفة أن يخرج السُّوق من مدينته المدورة، فطريقه يمر بين دكاكين القصابين، وما في ذلك من خطر على حياة الخليفة، وأن يُعوِّد نفسه على نعومة العيش.

تحدثت الروايات عن سفارة المحدث والرَّاوية عامر بن شراحيل الشَّعبي (ت103 أو 104هـ) لعبد الملك بن مروان، بعد أن رشحه الحَجَّاج بن يوسف الثَّقفي (ت95هـ) لهذه المهمة، حاملاً رسالة الخليفة إلى ملك الرُّوم، ولا بد أن بحث سفير الخليفة مع الرُّوم شأن الأَسرى من جراء الحروب في الثُّغور. لم يكتف الخليفة برأي الحَّجَاج بل اختبر الشَّعبي بنفسه، بعد أن نظر إلى جسمه الضَّئيل وهندامه غير الحسن، فاجتاز الاختبار. يذكر ابن الجوزي أن ملك الرُّوم حمل السَّفير رسالة خاصة إلى عبد الملك بن مروان، ورد فيها: «عجبت من العرب كيف ملَّكت غير هذا». خاف الشَّعبي من القتل، فطمأنه الخليفة بالقول: «حسدني بك فأراد أن يغريني بقتلك»[1].

---

(1) ابن الجوزي، المنتظم، وفيات 104هـ.

كان الشَّعبي، حسب رواية الطَّبري (السنة 80هـ)، وراء إعلان عبد الرَّحمٰن بن محمد بن الأَشعث الثَّورة على الأُمويين، حين نقل له ما توعده به الحَجَّاج: «انظر إلى مشيته، والله لهممت أن أضرب عنقه»، فكان آخر لقاء له بالحَجَّاج.

إن صحت رواية سفارة معبد الجهني، بدل الشَّعبي، فهو أول المتكلمين السُّفراء إلى الرُّوم. وما يزيد من التَّوهم بين سفارتي الشَّعبي والجهني أن الحَجَّاج رشح الأخير إلى عبد الملك بن مروان أيضاً بقصة مماثلة. لكن الراوي لم يعط تفصيلات كافية عن هذا الحدث، ماعدا ما رواه ابن عساكر (ت571هـ). ولربما نسب الرُّواة خبر سفارة معبد إلى الشَّعبي، فالأول كان من الموالي، قتله الحَجَّاج بتهمة القول بنفي القدر، وتأييد ابن الأَشعث. قال جماعة من أصحاب الحديث في معبد الجهني، وهو يقطع صحن المسجد لمقابلة عبد الملك في أمر السَّفارة: «إن البلاء كل البلاء إذا كانت الأَئمة منهم»[1]، وظنوه سيكون إماماً وهو من نفاة القدر.

قال ابن عساكر: «كتب عبد الملك بن مروان إلى الحَجَّاج: أن ابعث إليَّ رجلاً عالماً أبعثه إلى ملك الروم، فبعث إليه معبداً، فلما قدم معبد حدثه أن عبد الملك قال له: ما تقول في المُكاتِب؟ فإن عمر كان يقول: هو عبد ما بقي عليه شيء، وكان معاوية يقول: يؤدي ما بقي عليه من مكاتبته، ويكون ما بقي لولده. قلت (معبد): قضاء معاوية أحب إليَّ من قضاء عمر. قال: ولِمَ؟ أليس عمر أفضل من معاوية؟ قلت: بلى، وداود أفضل من سليمان، ففهمها

---

(1) ابن عساكر، تاريخ دمشق 59 ص313.

سليمان»[1]. هناك مَنْ قال: كان اللقاء مع الحَجَّاج وليس عبد الملك، إلا أن رواية تكليف الجهمي بتعليم سعيد بن عبد الملك تؤكد حظوته لدى الخليفة.

كان لهارون الرَّشيد مراسلات مع ملك الإفرنج شارلمان، وملك الرُّوم يعفور، الذي نقض الهدنة القائمة بين الدَّولتين، ولم يُخبر الرَّشيد بذلك لمرضه، فأعلمه أحد الشُّعراء:

نقض الذي أعطاكه يعفور
فعليه دائرة البوار تدور

قال الرشيد: «أو قد فعل؟»[2]. فكانت غزوة هِرقلة[3] (190هـ)، وفيها قال أبو العتاهية:

تحببت الدُّنيا لهارون بالرِّضا
وأصبح يعفور لهارون دميا

تجددت الهُدَنة، وردَّ للملك «جارية من سبي هِرقلة كان خطبها لولده»[4].

أرخ الصَّابئ (ت448هـ) لواحدة من أهم سفارات الرُّوم إلى

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المسعودي، مروج الذَّهب 2 ص56.

(3) «مدينة ببلاد الروم، فتحها الرشيد وسبى أهلها، وكان في السبي ابنة بطريقها (هيلاني) فنوديَ عليها في المغنم، فاشتراها صاحب الرشيد فصادفت منه محلاً عظيماً فنقلها معه إلى الرَّقة، وبنى لها حصناً بين بارلس والرَّقة على الفرات وسماه هرقلة» (البغدادي، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع 3 ص1456).

(4) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 6 ص196.

الدَّولة العباسية، وكيف استعدت لها بغداد بالزِّينة والمواكب الرَّسمية. قال: «ورد لصاحب الرُّوم (قسطنطين) رسول في أيام المقتدر بالله... ففرشت الدَّار بالفروش الجميلة، وزُينت بالآلات الجليلة، ورُتب الحُجاب وخلفاؤهم، والحواشي على طبقاتهم على أبوابها، وفي دهاليزها وممراتها ومخترقاتها، وصحونها ومجالسها... وسار الرَّسول ومن معه من المواكب، إلى أن وصلوا دار الخلافة، ودخل فأُجيز على الدَّار نصر القشوري فرأى ضففاً (تزاحماً) كثيراً ومنظراً هائلاً، فظنه الخليفة، وداخلته له هيبة وخيفة، حتى قيل له إنه الحاجب، وحمل بعد ذلك إلى الدَّار التي كانت برَسم الوزارة وفيها علي بن محمد بن الفرات، الوزير يومئذٍ، فرأى أكثر مما رآه لنصر الحاجب، ولم يشك في أنه الخليفة، حتى قيل له: هذا الوزير ابن الفرات...»[1].

هناك نص طويل وصف فيه الصَّابئ، وهو أقرب المؤرخين للحدث، زينة بغداد واستعدادها العام 305هـ لاستقبال سفير الرُّوم والوفد المرافق له، الذي سيتبادل أمور الجوار، وما يتعلق بالثغور والأَسرى وتجديد الهُدَنة.

اشتهر أحمد بن فضلان (ت310هـ) بسفارته من قبل المقتدر إلى ملك الصَّقالبة والبلغار (309هـ 921 ميلادية)، على رأس وفد من بينهم مترجمين، وقد سعف الزَّمن السَّفير فدوَّن تفاصيل سفارته ومشاهداته في ما عرف بـ«رسالة ابن فضلان»، رغم أنه توفي بعد مرور عام عليها. جاء في صدر الرِّحلة: «لما وصل كتاب ألمش بن يلطوار ملك الصَّقالبة[2] إلى أمير المؤمنين

---

(1) الصابئ، رسوم دار الخلافة، ص11 ــ 13.

(2) ورد في الرِّسالة يلطوار ملك البلغار، ص147.

المقتدر، يسأله فيه البعثة إليه ممَنْ يفقه في الدِّين ويعرفه شرائع الإسلام، ويبني له مسجداً، وينصب له منبراً ليقيم عليه الدَّعوة له في بلده وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصن فيه من الملوك المخالفين له»[1]. ويتضح من اسم سفير ملك الصقالبة إلى بغداد، عبد الله بن باشتو الخزري، أن الإسلام قد سبق إلى المكان قبل عهد المقتدر بالله.

غادر ابن فضلان بغداد في صفر 309هـ عبر بلاد إيران من كرمنشاه، دمغان، نيسابور، سرخس، حتى عبر نهر جيحون إلى ما عرف بما وراء النَّهر. فمر على أرض أفغانستان وسمرقند والخزر وجورجيا وروسيا وبلغاريا. وكم تكون المسافة قريبة إلى بلاد البلغار عبر بلاد الرُّوم قياساً بطولها من جهة الشَّرق، إلا أن ذلك كان محكوماً بالعلاقة بين الدَّولتين، فربما لم يسمح لسفارات الدولة العباسية النفوذ عبر القسطنطينية. تخلل السَّفارة تعديل في الخطبة لملك البلغار، أن تكون مشابهة لما يخطب للخليفة العباسي. وجرت مناقشات حول الأَموال التي بعثها المقتدر لبناء حصن، فقد أغضب الملك تأخيرها بعد قراءة رسالتي المقتدر والوزير حامد بن العباس، وما فيها من إشارة إلى المال المرسل إلى الملك بيد ابن فضلان، وقد تركه الأخير أمانة في محطة من محطات الطريق ليحمل بعده خشية السَّلب والقتل بسببه.

كان المتكلم الأشعري أبو بكر محمد بن طيب الباقلاني (ت403هـ) أبرز مبعوث تناولت أخباره أغلب المصادر التاريخية، بعثه عضد الدَّولة البويهي إلى ملك الرُّوم. وهي واحدة من حسنات

---

(1) ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، ص98.

البويهيين، وهم الشيعة الزَّيدية وهو السُّني الشَّافعي، وهم الأقرب إلى المعتزلة وهو الأشعري. تحدر الباقلاني من البصرة ودرس ومات ببغداد، ترأس فيها مذهبي الأشاعرة والمالكية. قال الذهبي في فضله: «أوحد المتكلمين ومقدم الأصوليين»[1]، وذكره القاضي عياض بشيخ السنَّة ولسان الأمة»[2]. وخلاصة القول من عدالته كان حكماً مقبولاً بين المتناظرين.

كانت للباقلاني مناظرات مع المتكلم الشِّيعي الشيخ المفيد، المعروف بابن المعلم، رغم ما بينهما من نفرة، حتى وصف أحدهما الآخر بالشَّيطان، فحصل أن رماه الشَّيخ المفيد «بكف باقلاء، يعرض له بما نسب إليه ليخجله بذلك ويحصره، فرد القاضي للحين يده إلى محمد ورماه بدرة أعدها له»[3]. وناظر شيخي الاعتزال في زمانه أبي الحسن الأحدب وأبي إسحاق النَّصيبي.

بادر الباقلاني إلى قبول دعوة عضد الدَّولة ووزيره المعتزلي إلى حضور مجالس المناظرات، رغم رفض شيخه الباهلي، فذَكَّرَه بخطأ أحمد بن حنبل وأصحابه من أهل الحديث لامتناعهم عن

(1) الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء 17 ص190.

(2) القاضي عياض، ترتيب المسالك 3 ص585.

(3) المصدر نفسه 3 ص589. ربما كان للطعام صلة بنجاح أو فشل المُناظر، يُذكر أن أبا سعيد الأصطخري (ت328هـ)، صاحب فتوى قتل الصابئة المندائيين، يوم أفتى بما ليس في الفقه الشافعي مع أنه فقيه شافعي ومحتسب وقاضٍ، فقيل له: «أنت سُألت عن مسألة فأخطأت فيها، انت رجل كثرة أكل الباقلاء قد ذهبت بدماغك! فأجابه الأصطخري: وأنت! فكثرة أكل الخل والمرى (طعام من الطحين والملح والشونيز والعسل) قد ذهب بدينك» (تاريخ بغداد 7 ص269).

حضور مجالس المأمون والمعتزلة بدعوى أنها مجالس فسق. وكشف أثناء المناظرات عن مواهبه لعضد الدولة ليختاره مبعوثاً إلى بلاد الروم. جاءت أخبار سفارته في «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (ت463هـ)، و«ذيل تجارب الأمم» للوزير والمؤرخ ظهير الدين الروذراوري (ت488هـ)، فهما الأقرب إلى زمانه.

قال الخطيب: «إن الملك الملقب بعضد الدولة كان قد بعث القاضي أبا بكر الباقلاني في رسالة إلى ملك الرُّوم، فلما ورد مدينته عرف الملك خبره، وبينَّ له محله من العلم وموضعه»[1]. وقيل لم تنفق عليه حيلة ملك الرُّوم في الركوع أمامه كتقليد من تقاليد دخول البلاط، وأعدوا لهذا الغرض باباً ضيقاً مواجهاً لسرير الملك، لا يمكن اجتيازه دون اتخاذ وضع الرُّكوع أمامه، إلا أن القاضي فطن للحيلة فدخل وظهره للسَّرير الملكي حتى جاوز الباب وأخذ مقعده.

ويذكر القاضي عياض أن وزير عضد الدولة طلب منه حال انطلاقه إلى الرُّوم، كعادة السُّفراء، أن يقرأ له الطَّالع من قبل المنجمين، لكنه رفض معتقداً «ليس للكواكب هاهنا مثقال ذرة من القدرة»[2]. وبعد أخذ ورد مع الوزير والمنجم ابن الصَّدفي، حول قراءة الطَّالع، قال الوزير للباقلاني: «سر في دعة الله». حسب القاضي عياض طُلب من الباقلاني يوم نزل أرض الرُّوم خلع العمامة وما عليه من ثياب، فاستُبدلت بثياب غيرها.

عندها قال: «أنا رجل من علماء المسلمين، وما تحبونه منا

(1) البغدادي، تاريخ بغداد، ترجمة القاضي أبي بكر محمد بن الطَّيب الباقلاني.

(2) القاضي عياض، ترتيب المسالك 3 ص596.

ذلٌّ وصغار، والله تعالى قد رفعنا بالإسلام وأعزنا بنبينا محمد. وأيضاً إن من شأن الملوك إذا بعثوا رسلهم إلى ملك آخر، رفع قدرهم لا إذلالهم، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم»[1]. بعد انتظار وتشاور موظفي المراسيم مع الملك أبلغوا التُّرجمان أن يقول له: «قبلنا عذرك، ورفعنا منزلتك، وليس محلك عندنا محل سائر الرُّسل، وإنما محلك عندنا محل الأَبرار الأَخيار، وقد أخبرنا صاحبكم (عضد الدولة) في كتابه: إنك لسان حال المسلمين والمناظر عنه»[2].

كان سبب سفارة الباقلاني، حسب «ذيل تجارب الأمم»، هو وصول رسول ملك الرُّوم إلى بغداد، إثر احتماء قائد من قادة الجيش الرُّوماني بالسَّلطنة البويهية ببغداد، بعد تمرده على البلاط، وأقام صلات مع الحمدانيين، مراسلات ومصاهرات، ثم راسل عضد الدَّولة وأنفذ أخاه إليه، فوعد السُّلطان بمساعدته. وللتَّداول في هذا الأمر، وأمور أُخر، منها سريان الهدنة، وتحديد حقوق الخراج في المناطق الحدودية أَنفذ عضد الدولة أبا الطيب الباقلاني سفيراً.

ناظر الباقلاني في حضرة ملك الرُّوم ثلاث مناظرات، تبدأ عادة بعد تناول الطَّعام على مائدة خالية من المحرمات. كانت الأولى حول معجزات النَّبي محمد، ومنها انشقاق القمر، فسأل كيف رآه المسلمون دون غيرهم من الأقوام؟! أجاب الباقلاني بما نال تأييد أحد الرُّهبان: «لأن الناس لم يكونوا على أهبة ووعد

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

لشقوقه وحضوره»، فالكسوف «لا يراه إلا من كان محاذاته». وكانت المناظرة الثَّانية حول المسيح ابن مريم، ولماذا يقول المسلمون إنه عبد الله ورسوله، رغم معجزته في شفاء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى. قال الباقلاني: «لا يقدر العبد على ذلك، وإنما ذلك كله من فعل الله ﷻ»[1]. بعدها استكمل الجدل في المناظرة الثالثة وحول قولهم في اتحاد اللاهوت بالناسوت.

اشترك في المناظرات البطريق، الذي دعاه الباقلاني بقيم الدِّيانة وولي النِّحلة، فسلم عليه وسط استغراب المجلس: «كيف الأهل والولد»!، مع يقينه أن الرُّهبان لا يتزوجون! ويزيد ابن عساكر أن الباقلاني رد على استغراب الحاضرين بالقول: كيف أجازوا أن يكون المسيح ابن الله، ولا يكون للرُّهبان زوجات وأولاد. وقال أيضاً: «بلغني أن طاغية الرُّوم قال له، وقصد توبيخه، أخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم، وما قيل فيها. فقال له القاضي أبو بكر هما اثنتان قيل فيهما ما قيل، زوج نبينا ومريم بنت عمران، فأما زوج نبينا فلم تلد، وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها، وكلٌّ قد برأها الله مما رميت به، فانقطع الطاغية ولم يحر جواباً»[2].

يصعب قبول أخبار سفارة الباقلاني وأجوبته وتعنته وهو في حضرة الملك الرُّوماني، وتبدو مضافة من قبل المؤرخين مثل القاضي عياض وابن عساكر، ولا يفهم منها سوى المكابرة! فلا تتناسب هذه الأخبار مع مهمات السَّفير وسلوكه الدبلوماسي؛ لأنه

(1) أورد المناظرة كاملة ابن عساكر في «تبيين كذب المفترى»، ص217 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص219.

صاحب مهمة تتعلق بفك أَسرى وتمديد هدنة. يضاف إلى ذلك، لم تأت التَّفاصيل المذكورة في كتب المعاصرين للحدث مثل صاحبي «ذيل تجارب الأمم» أو«تاريخ بغداد».

عموماً، كانت بعثة القاضي أبي بكر الباقلاني ناجحة، عاد برسالة من الملك وهدايا، وبرفقة مبعوث رومي، و«عدة من أَسارى المسلمين والمصاحف، ووكل بالقاضي من جنده مَنْ يحفظه حتى وصل إلى مأمنه»[1]. ويُرجح من اهتمام عضد الدَّولة بالمعرفة أن المصاحف المهداة من ملك الرُّوم كانت كتباً علمية وفلسفية، ولا غرابة في التسمية فقد سبق أن سمى الجاحظ كتبه بالمصاحف عندما قال: «يصير الجميع مصحفاً تاماً، كسائر مصاحف كتاب الحيوان، والله المقدر والكافي»[2].

حدد ابن الأَثير تاريخ سفارة الباقلاني في «الكامل في التاريخ» العام 371هـ، وحدده (الروذراوري) في «ذيل تجارب الأمم» العام 372هـ[3]، وبهذا كانت آخر سفارات عضد الدولة إلى بلاد الرُّوم، فقد توفي الأخير السنة 372هـ. أعطت المراسلات والسَّفارات المباشرة بين ملوك الرُّوم وسلاطين آل بويه صورة واضحة أخرى حول تدهور حال الخلافة العباسية وتهميشها.

في العام 463هـ طلب السُّلطان السُّلجوقي أَلب أَرسلان (ت465هـ) من آرمانوس ملك الرُّوم عقد هُدنة طويلة الأمد. لكن

(1) القاضي عياض، ترتيب المسالك 3 ص600.

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان 1 ص26، المقدمة، وكتاب القول في البغال، ص16.

(3) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 9 ص16. مسكويه، تجارب الأُمم 7 ذيل تجارب الأمم ص22.

الأخير رفض متحدياً بقوله: «لا هُدَنة إلا في الرّي (المعقل السلجوقي)». وبعد حرب ضارية أسر السَّلاجقة الملك، وكاد يقتله غلام لأحد القواد، لولا خادمه الذي قال: «لا تقتله، فإنه الملك»[1]. بعدها أُطلق بفداء وشروط، وعقدت هُدنة مداها خمسون عاماً.

تواصلت إثر ذلك سفارات الرُّوم إلى بغداد، تحمل الهدايا إلى داري الخلافة والسَّلطنة السلجوقية، ففي السنة 499هـ صالح الخليفة القائم بأمر الله ملك الرُّوم على «مائة ألف دينار، وأربعة آلاف ثوب أصنافاً، وثلاثمائة رأس بغالاً»[2] حملها الملك إليه. وتجد ابن الأثير يندب ذلك الزَّمان «بين حال النَّاس في زماننا، وهو سنة عشر وستمائة مع الإفرنج وأيضاً مع التتر»[3].

وقام آل الجوزي بمهام الدُّبلوماسية بين العباسيين وأوروبا من جهة، والعباسيين وهولاكو من جهة أخرى. ففي العام 641هـ بعث الخليفة المستعصم محيي الدِّين يوسف بن عبد الرَّحمٰن بن الجوزي (قتل 656هـ) إلى أنطالية واجتمع بملك الرُّوم. ومن مشاهداته في أوروبا:

إن «النِّساء يتعممن كالرِّجال، والرِّجال يلبسون السَّراقوجات. وعمائم النِّساء تختلف في الكبر والصغر؛ لأن المرأة إذا جاءت بولد واحد تعممت بعمامة طولها ستة أذرع، وكلما جاءها ولد زادتها ستة أذرع، وذراعهم ذراع ونصف بذراع بغداد. (ومنها) أن

---

(1) ابن الأثير، الكامل في التَّاريخ 10 ص66.

(2) المصدر نفسه 10 ص413.

(3) المصدر نفسه.

مدينة أنطالية ليس بها دار بسطح مسطح، بل مُسَنَّم كالجمل جميعه مزاريب، لكثرة تواتر الغيوث. وحكى: إن هناك ماء ينبع من عين وعليه شرر النَّار لا يزال كذلك. وحكى أن إنساناً خرج من الحمام في مدينة قونية في زمن الشتاء فجمدت لحيته، ثم زلق فانكسرت فذهبت قطعة منها»[1]. بعد محيي الدين حَملَ أخوه شرف الدِّين عبد الله رسائل المستعصم إلى هولاكو وهو بخراسان، وكان يحمل في سفارته ختم الخليفة، وبعدها قتله المغول بأسدآباد.

آخر ما نذكر من السَّفارة السِّياسية من أجل الهدنة، وتبادل الأَسرى والسَّلام بين الغرب والشرق ما جرى السنة 588هـ بين الإفرنج والإنكلتير من جهة والسلطان صلاح الدِّين الأيوبي (ت589هـ) من جهة أخرى. سلم رسول الإنكلتير السُّلطان رسالة ورد فيها: «قد أهلكنا نحن وأنتم، والأصلح نحقن الدِّماء»[2].

وصل رسول الفرنج يلح لعقد هُدنة جاء فيها: «لا يجوز بك أن تهلك المسلمين كلهم، ولا يجوز لي أن أهلك الفرنج كلهم... وإن جماعة من الرهبان المنقطعين قد طلبوا منك كنائس، فما بخلت عليهم، وأنا أطلب منك كنيسة، وتلك الأمور التي كانت تضيق صدرك، لما كانت المراسلة تجري مع الملك العادل، قد قلت بتركها، وأعرض عنها، ولو أعطيتني مزرعة أو قرية قبلتها وقبلتها»[3].

---

(1) مؤلف مجهول، كتاب الحوادث، ص213. لا تخلو الرواية من المبالغة فما طول عمامة المرأة التي لها أربعة أولاد فما فوق إن تعممت لكل ولد بتسعة أذرع!

(2) ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات 4/2 ص72.

(3) المصدر نفسه، ص73.

أشار الأمراء على صلاح الدين «بالمحاسنة» فكان جوابه: «إنك إذا دخلت معنا في هذا الأمر، فما جزاء الإحسان إلا الإحسان، وابن أختك يكون عندي كبعض أولادي، وسيبلغك ما أفعل في حقه من الخير، وأنا أعطيك أكبر الكنائس، وهي قمامة وبقية البلاد نقسمها»[1]. أسفرت هذه المراسلات عن هُدنة مدتها ثلاث سنوات وثلاثة أشهر. وبعد إبرامها أمر السلطان بالمناداة: «ألا إن الصلح قد انتظم، مَنْ يشاء من بلادهم يدخل بلادنا فليفعل، ومَنْ شاء من بلادنا يدخل بلادهم فليفعل»[2].

قال المؤرخ ابن الفرات (ت1404 ميلادية) في هذه المناسبة: «كان يوم الصُّلح يوماً مشهوداً عمّ فيه الطّائفتين الفرح والسُّرور»[3]. ظلت صلات الشِّمال الرُّومي المسيحي بالجنوب العربي الإسلامي قائمة بين سلم وحرب، حتى آخر خليفة عباسي قتله المغول القادمون من الشَّرق لا من الشِّمال. وكان للرُّوميات حصة بالخلافة العباسية، فهنَّ أمهات ثمانية خلفاء: الواثق (ت232هـ)، المنتصر (ت248هـ)، المعتمد (ت291هـ)، المقتدر (ت320هـ)، الراضي (ت329هـ)، المستنجد (ت566هـ)، المستضيء (ت575هـ)، والمستنصر (ت640هـ).

يذكر ابن تغرى بردى نموذجاً من نماذج الرَّسائل بين الإمبراطورية الرُّومية والخلافة العباسية، رسالة حملها رسول الرُّوم إلى الخليفة الراضي بالله (326هـ)، كُتب نصها الرُّومي بالذهب وترجمته العربية بالفضة، جاء فيها «من رُمانس

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص86.

(3) المصدر نفسه.

وقسطنطين وإسطفانس عظماء الرُّوم إلى الشَّريف البهي ضابط سلطان المسلمين: باسم الأب والابن وروح القدس الإله الواحد، الحمد لله ذي الفضل العظيم، الرؤوف بعباده الجامع المفترقات، والمؤلف الأمم في العداوة حتى يصيروا واحداً»[1]، وموضوع الرِّسالة طلب الهدنة، فأجابه الرَّاضي: «من عبد الله أبي العباس الرَّاضي بالله أمير المؤمنين إلى رومانس وقسطنطين وإسطفانس رؤساء الرُّوم، سلام على مَنِ اتبع الهدى، وتمسك بالعروة الوثقى وسلك سبيل النجاة»[2].

أوحت الرِّسالتان إلى توتر العلاقات بين الدَّولتين، فالأولى اعترفت بالعداوة وقللت من شأن الخليفة، أي سمَّته ضابط سلطان المسلمين، وكأنه موظف وليس سلطان وخليفة، والثانية تضمنت «سلام على مَن اتبع الهدى» وهي عبارة لا تعبر عادة عن ودٍّ في العلاقات، فقد أفصحت سلطة بغداد السابقة عن عدم ارتياح من العبارة نفسها وهي تتصدر رسالة الحكومة الإيرانية إليها، عقب احتلال الكويت (1991).

بعد سفراء السِّياسة نأتي على سفراء الفكر والمناظرة[3]،

---

(1) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 3 ص262 ـ 263.

(2) المصدر نفسه 3 ص262.

(3) المناظر الجدل عند الإمام الشافعي: «مَنْ عودَ لسانه الركض في ميدان الألفاظ، ولم يتلعثم إذا رمقته العيون بالألحاظ، ولا يكون رخي البال قصير الهمة، فإن مدارك العلم صعبة لا تُنال إلا بالجهد والاجتهاد، ولا يستحقر خصمه لصغره فيسامحه في نظره، بل يكون على نهج واحد في الاستيفاء والاستقصاء لأن ترك التَّحرز والاستظهار يؤدي إلى الضعف والانقطاع» (البغدادي، الفقيه والمتفقه).

وذكر الرَّاغب الأصفهاني شروط المناظرة بقوله: «إن لا تغضب، =

كان سفراؤها عادة من بين المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فهؤلاء تمرسوا في مجالس المناظرات، وبانت مواهبهم جلية لأهل الأمر. أهم ما يحتاجه السفير المناظر أن يتمكن من طرح حجته في الوقت المناسب، واثقاً من نفسه لا تهزه حركات الخصم، متحكماً بحركة يديه، فكثرتها تدل على ضعفه. وصف إبراهيم النظام بالمناظر البارع؛ لأنه في المناظرة يبدو وكأنه ثابت في الأرض، لا يحرك رأساً ولا طرفاً. على المناظر المتمكن الابتعاد عن مقاطعة الخصم؛ لأنها دليل على نفاذ الصبر وقلة الحجة، والتهيؤ لأي موضوع في العقائد والفلسفات، فهي الأكثر إثارة للجدل. هذه هي

= ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلاً، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوزت إلى تأويل مثلها على مذهبي، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف، وعلى أن كلاً منا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته». وأوصى أبو يعقوب الخطابي جلساءه المتناظرين بقوله: «إنما اجتمعتم للأدب، لا بجوار ولا نسب، فوفوه حقه، ولا تثلبوا أحداً فمن ثلب ثُلب، وإياكم والمراء في الأديان».

ومن أدب المناظرة: التَّحرز عن رفع اليد، أو الضرب على الفخذ، أو رفع الصوت، أو الاستهزاء بطريقة ما. والمباحِ ابتسامة المنتصر لا القهقهة. وكان الوزير أبو جعفر أحمد بن الخصيب (أيام المنتصر والمستعين) إذا ناظر رفس مناظره. ومن شروط المناظرة، أن يكون المتناظران متماثلين، فثمامة بن أشرس (ت 231هـ) رفض مناظرة أبي العتاهية الشاعر، الذي ليس له بعلم الكلام، رغم إلحاحه. وأحد المتناظرين، القاصرين، قال لأبي الهذيل العلاف، الذي اعتبره المبرد أحسن المتناظرين: «إذا أخذت مضجعي تحت القطيفة كلمتك وقطعتك، وإذا جئتك قطعتني» (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة). فمن باع العلاف بالمناظرة، قوله:

فلو كنت الحديد للينوني ولكني أشد من الحديد

وما يفسد المناظرة أن تتحول إلى نقيضها من السلوك: المكابرة، والمعاندة، والمغالطة، والمشاغبة، والمعارضة، والمناقضة، والغصب.

مجمل صفات رسول الخليفة أو سفيره لغرض فكري أو سياسي، أو للمهمتين مثل سفارة أبي بكر الباقلاني.

أناط هارون الرشيد (ت196هـ) بالمعتزلي معمر بن عباد السلمي مهمة السَّفارة إلى الهند، ومناظرة متكلميها بطلب من أحد ملوكها. لم يؤرخ لهذه السَّفارة غير المعتزلة، مثل القاضي عبد الجبار (ت415هـ)، الذي رواها عن المعتزلي عبد الرَّحيم الخياط (ت299هـ)، ولم تأت في كتاب الأَخير «الانتصار والرد على ابن الراوندي المُلحد»: «لما منع الرَّشيد من الجدال كتب إليه ملك السِّند، إنك رئيس قوم لا ينصفون، ويقلدون الرِّجال، ويغلبون بالسَّيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجِّه إليَّ بعض من أناظره، فإن كان الحق معك تبعتك وإن كان الحق معي تتبعني»[1].

قبلَ الرَّشيد التَّحدي، وبعث قاضٍ من أصحاب الحديث؛ لأن أهل النَّظر من المعتزلة والمتكلمين الآخرين كانوا في السُّجون، ذاك قبل محنة خلق القرآن بأكثر من عقدين. ويشير هذا التَّوقيت إلى أن المحنة المذكورة لم تكن بداية العداء بين المعتزلة وأصحاب الحديث.

فشل مبعوث الرَّشيد بالمهمة، فقد ردَّ على مسألة من المسائل التي طرحها الخصم بالقول: «هذه المسألة من الكلام، والكلام بدعة، وأصحابنا ينكرونه، فقال السُّمَّني: ومَنْ أصحابك؟ قال: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وأبو حنيفة»! التفت المناظر إلى ملكه قائلاً: «كنت أعلمتك دينهم وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف». أنهى الملك مهمة السفير بإكرامه وتسليمه

---

(1) الأسدأبادي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص266.

رسالة إلى الرشيد، ورد فيها: «إني كنت ابتدأتك وأنا على غير يقين مما حكي لي، والآن قد تيقنت ذلك بحضور هذا القاضي، وبالله نستعين في جميع أمورنا».

يومها أُخبر الرَّشيد عندما سأل «ليس لهذا الدِّين مناضل عنه»!: إن القادرين على المناظرة بالسُّجون! فأمر بإطلاقهم، ووقع الاختيار على معمر السَّلمي «بإخراجه إلى بلد السِّند، وإزاحة علته». لكن المناظرة لم تتم بسبب وفاة السَّفير في عرض الطريق، والتُّهمة وجهها الراوي، القاضي عبد الجبار، إلى المناظر البوذي الذي بعث مَنْ يسمّه في الطَّريق خوفاً على منزلته عند قومه.

ما يؤخذ على الرِّواية، أولاً: أن التَّحدي جاء من ملك بلاد السِّند مع أنها فتحت من قبل محمد بن القاسم الثَّقفي السَّنة 92هـ، حدث ذلك قبل سفارة السَّلمي بأكثر من مائة عام، ولعلَّ البلاد كانت بلاد الهند (هناك رواية أشارت إلى إسلام الهند السنة 99هـ وهي بلاد واسعة ولم تسلم جميعها). وثانياً: أن وفاة المبعوث بسبب المرض، كما أمر الرَّشيد «بإزاحة علته» أقرب من رواية اغتياله من قبل بوذيين. وثالثاً: شخصت الرِّواية المبعوث الأول أنه قاضٍ من أهل الحديث، ثم عرف نفسه أمام الملك أنه من أصحاب الإمام أبي حنيفة النُّعمان! غير أن أهل الحديث هم من أصحاب مالك والشَّافعي وابن حنبل، اختصوا بالحديث وابتعدوا عن الرَّأي وهو مذهب أبي حنيفة.

أفادت رواية المعتزلي أبو الحسين الخياط أن مبعوث هارون الرَّشيد هو تلميذ معمر السلّمي أبو خلدة، وليس السَّلمي نفسه، والملك كان هندوسياً من بلاد الهند لا سمَّنياً من السِّند، والمبعوث الأول كان من أصحاب الحديث بالاسم. جاء في الرِّسالة: «قد

وجهت إليك رجلاً متكلماً من أهل النظر»[1].

يبقى الاحتمال وارداً، أن تكون الرواية من اختلاق المعتزلة، استخدمت في الصِّراع ضد أهل الحديث، لإيضاح أن المحدثين أهل نصوص لا باع لهم في الجدل والمناظرة. فلربما اختلقت القصة لرد الهجوم عن المعتزلة وأهل الفكر العقلي كافة، الذي شرع به جعفر المتوكل (ت247هـ) بمباركة أهل الحديث، والحث على استبعاد أهل الحديث وإسناد مثل هذه المهام للمتكلمين، وفي مقدمتهم كان المعتزلة، وهم على مستوى من الرقي الفكري والحضاري، فهم ينظرون إلى سواهم من الفرق والمذاهب بتعالٍ مثلما «تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض»[2].

(1) المصدر نفسه، ص269.

(2) الحميري، الحور العين، ص260.

الطِّرس الواحد والعشرون

التَبغْدُ بالوَرْدِ مِنْ مظاهر النِعمِ

«أنا ملك السلاطين والوَرْد
ملك الرياحين فكل أولى بصاحبه»
جعفر المتوكل

ربما لم يخطر على بال أحد، في كل العصور، أن يُفتى بتحريم استعمال الوَرْد أو الزُّهور كافة في مناسبات الفرح والتَّرح، وهذا ما سنعلمه من حضور الورد في التراث الإسلامي، وفي الأيام النَّيرة والمظلمة من عمر الدَّولة الإسلامية. لكن حصل هذا في القرن الحادي والعشرين، فقد أفتى فقهاء بتحريم استعمال الزُّهور. والحجة أنها بدعة وتشبُّه بالكفار، فالسلف الصالح لم يمارس ذلك، وكل بدعة ضلالة.

جاء في نص الفتوى: «ليس من هدي المسلمين على مر القرون إهداء الزُّهور الطبيعية أو المصنوعة للمرضى في المستشفيات أو غيرها، وإنما هذه عادة وافدة من بلاد الكفر نقلها بعض المتأثرين بهم من ضعفاء الإيمان. والحقيقة أن هذه الزُّهور

لا تنفع المزور بل هي محض تقليد وتشبُّه بالكفار لا غير. وفيها أيضاً: إنفاق المال في غير مستحقه، وخشية مما تجر إليه من الاعتقاد الفاسد بهذه الزُّهور من أنها من أسباب الشَّقاء. وبناء على ذلك فلا يجوز التَّعامل بالزُّهور على الوجه المذكور بيعاً أو شراءً أو إهداءً».

صحيح أن مواصفات الجنَّة خالية من الزُّهور بينما هي مملؤة بالأطعمة وكلُّ ما يُثير الشَّهوة، وأن القرآن والحديث النَّبوي خاليان منها أيضاً، لكن مَنْ له حق إنكار وجود هذا المخلوق الجميل، وما يدخله من بهجة في النُّفوس؟! وكم سيساهم هذا التَّحريم بتغذية القسوة والإرهاب والشَّر؟!

لندع ما حدث للوَرْد في القرن الخامس عشر الهجري، وهو قرن الانجازات العلمية الهائلة، ونعود إلى الوراء إلى ما قبل تسعة قرون حيث القرن السَّادس الهجري، لنرى كيف حضر الوَرْد آنذاك في حياة النَّاس، وكيف كان مقروناً بالنِّعمة والتَّبغدد.

جاء في «تاريخ ابن الفرات»: «في هذه السَّنة (563هـ) رخص الوَرْد ببغداد حتى بيع كل مائة رطل بقيراط»[1]. ويساوي القيراط 14/1 من الدرهم، أو نصف الدانق، والدَّانق يساوي سدس الدرهم[2]، فتأمل رخص الوَرْد آنذاك! ولبخس هذه الفئة من العملة العباسية عُرف أبو جعفر المنصور (ت159هـ) بالدوانيقي لبخله، وربما بأثرها كنى البغداديون اليوم البخيل

---

(1) ابن الفرات، تاريخ ابن الفرات، أحداث السنة المذكورة، راجع أيضاً ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة 5 ص673.

(2) هنتس، المكاييل والأوزان الإسلامية، ص29 و44.

(بأبي فليس) وهو بمثابة دانق زمانه. لا أدري، إن كان الوَرْد المقصود باقات طرية أو مجففاً أو سائلاً.

قستُ رخاء بغداد، وهي عاصمة بلاد الإسلام آنذاك، بنعمة رخص ثمن الوَرْد بسوقها بالموجعات التي تعرضت لها هذه المدينة على مرِّ تاريخها، من فيضانات، ومجاعات، وأوبئة، وحروب وتتفق مواسمها عادة مع سلطة غشوم. تدل زراعة الوَرْد بهذه الغزارة التي يهبط فيها السِّعر، حسب مبدأ الطلب والعرض، عن زمن يجد البغداديون فضلة في جيوبهم لشراء الوَرْد أو مائه. حدث ذلك في عهد المستنجد بالله (555 ـ 566هـ).

كان نقش خاتمه «مَنْ أحب نفسه عمل لها»[1]، وسار بسياسة عادلة في النَّاس، وهيأ لإلغاء سلطنة السلاجقة، فانتهى خنقاً في الحمام من قبل أكابر دولته، وطبيبه ابن صفية، الذي خان قسم المهنة[2]، وربما لقتله صلة بإلغاء مرسوم المقاطعات الذي قيل سنَّه وزير السَّلطنة السَّلجوقية نظام المُلك (اغتيل 485هـ)[3]، وتقرر عودتها إلى ديوان الخراج[4]، مثلما فعل الخليفة عمر بن الخطاب (اغتيل 23هـ) عند فتح العراق.

أقول: لا بد لرخص الوَرْد من صلة بإزالة المكوس والمظالم عن كاهل النَّاس، وهي أهم ما وصف فيه عهد المستنجد بالله.

(1) ابن الكازروني، مختصر التَّاريخ، ص233.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ 11 ص360.

(3) انظر: المصدر نفسه 10 ص156 كان الوزير يُقدم للخليفة الوفد المرافق للسلطان السَّلجوقي ملكشاه عند زيارة الأخير بغداد، فيقول: «هذا العبد فلان ابن فلان واقطاعه كذا وكذا».

(4) ابن الطِّقطقي، الفخري في الآداب السُّلطانية، ص316.

وواحدة من علامات عودة تبغدد العراقيين طالما تبادلوا الوَرْد تحايا في المناسبات والمجالس، فمنظره يُلين القلوب ويفتح العقول، ويقلل من تصادم الآراء. وربما القلة من العراقيين تعرف ما اشتهر على لسان مغنيهم الأثير ناظم الغزالي (ت1963) قيل: إنها من شعر المستنجد بالله العباسي:

عيرتني بالشيب وهو وقار
ليتها عيرت بما هو عار
إن تكن شابت الذوائب مني
فالليالي تُزينها الأقمار

حضر الوَرْد في التراث الإسلامي مع بقية النَّبات والزُّروع، في الكتب الطبية مثل: «القانون في الطب» لابن سينا (ت428هـ)، و«الجامع لمفردات الأدوية» لابن البيطار (ت645هـ). وحضر المخلوق الجميل في كتب النَّثر الجامعة مثل: «نهاية الأَرب في فنون الأَدب» لشهاب الدِّين النُّويري (ت733هـ). وكتب لم تصلنا، لعل أقدمها «فضائل الوَرْد على النَّرجس» لابن طيفور (ت280هـ). وللشاعر البصري ابن لنك رسالة «في فضل الوَرْد على النرجس»، ذكر فيها مَنْ سمى ابنته وردة، مثل شرحبيل بن مسعود التنوخي، وعائذ الطائي. وجاء في القرآن للتَّخويف بجهنم: ﴿فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ وَرۡدَةٗ كَٱلدِّهَانِ﴾ [الرحمٰن: 37]؛ أي: شبه احمرار الوَرْدة، أما الجنَّة فخالية منه تماماً.

للوَرْد أكثر من لفظ مجانس ومطابق، أغلبها لها علاقة بالماء، فبفتح الواو معناه: نور الشَّجر، وأنوار البساتين، وبكسرها: شرب الماء وطريقه ومنهله، والحيوان والطير الوارد، والجزء من القرآن، وللصوفيين نصوصهم الأَوراد. وإن عبر الوَرْد، في

المعنيين الآنفين، عن الربيع والزّواء فمجانسه (الوِرد) يفيد معنى العطش والحمَّى والهلاك. قبل هذا عرف اليونان والرُّومان الوَرْد رمزاً للصبا والجمال «وكانوا يخصونه بمعبوداتهم: أفروديت وأروى وأورورا، ورأيناه منقوشاً على مبانيهم القديمة في بعلبك وغيرها»[1]. وكان الوَرْد شعار البابليين، ورمزاً للإله «شمش»، الذي اتخذه العراق بعد قيام الجمهورية شعاراً رسمياً. تنزه البابليون بين بساتين الوَرْد، فحسب ابن الوحشية زرعوا السَّوسن «في البساتين والمتنزهات، وهو نبات يعمل في الأرض أصولاً بعضها مدور وبعضها مستطيل... وهو أربعة أصناف: صنف منها ورده أبيض، وآخر أصفر، وآخر أسمانجوني، وآخر أسود، ورقها طوال كأنه الألسن»[2].

يروي التنوخي في «الفرج بعد الشِّدة» قصة عشق داود بن سعد التميمي لوردة بنت عائد الطائية، كاد النُّعمان بن المنذر (ت640 ميلادية) يقتله بسببها؛ لأنه زاره مستنجداً من شدة الوجد في يوم بؤس الملك، فذكره الملك بقوله في وردة[3]:

ودِدتُ وكاتبِ الحسناتِ أنِّي
أقارع نجم وِردة بالقداحِ
على قتلي بأبيض مشرفيَ
وكوني ليلةً حتى الصَّباح
مع الحسناء وردةَ إن قلبي
من الحبِّ المبرحِ غير صاحِ

(1) مجلة المقتطف، المجلد 102 ص187، يناير 1928.
(2) ابن وحشية، الفلاحة النبطية 1 ص632.
(3) التَّنوخي، الفرج بعد الشِّدة 4 ص412.

ولقوله هذا خيَّره الملك بين إخلاء سبيله أو متعة بوردة لسبعة أيام بعدها القتل، فاختار لشدة صبابته السَّبعة أيام مع وردة.

ووردة اسم أم صاحب المعلقة طرفة بن العبد (قتل 564 ميلادية)، وهو القائل:

ما ينظرون بحقِّ وَردَةَ فيكم
صغر البنون ورهط وَردَة غيبُ

ووردة اسم ابنة سليمان بن صرد الخزاعي أمير التوابين المطالبين بثأر الإمام الحسين بن علي (قتل 61هـ). لم تُكشف نسبة التَّسمية بوردة هل لوَرْد الشَّجر أم لوِرد عيون الماء! لكن وَرْد (بفتح الواو وسكون الراء) كان اسماً متداولاً بين العرب، عُرف به والد الشاعر الصعلوك عروة بن الوَرْد (ت نحو 596 ميلادية). وقصد الفارس الجاهلي عنتر ابن شداد الوَرْد بألوانه وبهجته، بالقول:

والوَرْد بين مبهَّج ومفوّح
ومبهرج ومهرج ومجلَّل
يزهو بأحمر كالعقيق وأصفر
كالزَّعفران وأبيض كالسَّنجل

كما قصده الشَّاعر الجاهلي مقري الوحش، بقوله:

والوَرْد يحكي بالغصون مجامراً
نارٌ على ماء الحيا لم تجمد

تأتي بين أجناس الوَرْد شقائق النُّعمان الأكثر حضوراً في الأساطير، فلونه الأحمر القاني وظهوره بالبراري جعله رمزاً

للشهادة. وقيل: سمي بهذا الاسم نسبة إلى النُّعمانيين ملوك الحيرة، أو نسبة إلى الدَّم والنُّعمان أحد أسمائه. إلا أن المهتمين بالأسطورة قالوا: إن اسم النعمان وشقائقه مشتق من النِعم (كسر النون)، ومن معانيها المخضوضر، ومنها اشتقت كلمة الناعمة، أي الروضة أو الحديقة[1]. وبالتالي، للشقائق علاقة بمعنى النّعمان الأخضر والنعمة.

قال ابن البيطار الطبيب: شقائق النُّعمان صنفان: برّي وبستاني زهره أحمر، ومنه ما يميل إلى البياض[2]. وصنف ابن سينا ورد الدّفلى صنفين: برّي ونهري، ووردە أحمر له شوك، مرّ المذاق جداً، يقتل طبيخه البراغيث والأرضة[3]. وترجم ابن وحشية لورد الغار: أنه مليح المنظر، وله منافع كثيرة، وذكر أن فلاحاً رأى في المنام أنها عاتبته لعدم عنايته بها مثل بقية الشجر. ودجّن النَّبط الأقحوان في البساتين، لونه أبيض طيب الرائحة ووسط الوردة أصفر، يساعد أهل الأرق على النوم، كما يعين على الجماع. ومن أحسن أنواع البنفسج ورد الياسمين، هو والنّسرين كالأخوين. كما عدد ابن الوحشية قدرات وردة الخزام في الطب النفسي، منها إزالة الهم والكآبة، وتسكين الغضب. وحصر النُّويري أشهر ألوان الورد بلونين: الأحمر والأبيض، جامعاً أشعاره وحكاياته في فصل «الوَرْد وما قيل فيه»، قال العماد (ت597هـ):

قلتُ للوَرْد ما لشوكك يُدمي
كلَّ ما قد أسوته من جراح

---

(1) السَّواح، لغز عشتار، ص304.

(2) ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية 3 ص65.

(3) ابن سينا، القانون في الطب 1 ص472.

قال لي هذه الرياحين جُند
أنا سلطانها وشوكي سلاحي

ولعلَّ العماد الأصفهاني انتحل في البيت الثاني قول الخليفة جعفر المتوكل (ت247هـ): «أنا ملك السلاطين والوَرْد ملك الرياحين، فكل أولى بصاحبه». وقال: «إنه لا يصلح للعامة» فحرمه على الجميع ولا يُرى الوَرْد إلا في مجلسه، فكان في موسمه يلبس الثياب الموَرّدة، ويفترش الفرش الموَردة[1].

لترف ونعمة طلب المتوكل الوَرْد مرَّة في غير موسمه، فقال لنُدمائه: «أرأيتم إن لم يكن أيام الوَرْد لا نعلم نحن شاذ كلاه (كلمة فارسية تعني يوم الفرح العظيم بالوَرْد ـ المحقق)، قالوا: يا أمير المؤمنين لا يكون الشّاذ كلاه إلا بالوَرْد، فقال: بلى، ادعوا لي عبيد الله بن يحيى، فحضر فقال: تقدم بأن تضرب لي دراهم في كلِّ درهم حبتان، قال: كم المقدار يا أمير المؤمنين؟ قال: خمسة آلاف ألف درهم (أي: خمسة ملايين)، فتقدم عبيد الله في ضربها فضربت وعرّفه الخبر. فقال: اصبغ بالحمرة والصُّفرة والسَّواد، واترك بعضها على حاله، ففعل. ثم تقدم إلى الخدم والحواشي، وكانوا سبعمائة، أن يُعد كلُّ واحد منهم قباءً جديداً، وقلنسوة على خلاف لون قباء الآخر وقلنسوته ففعلوا. ثم عمد إلى يوم تحركت فيه الرِّيح، فنصبت له قبة لها أربعون باباً، فأصبح فيها والندماء حوله، ولبس الخدم الكسوة التي أعدها، وأمر بنثر الدراهم كما يُنثر الوَرْد، فنُثرت أولاً أولاً. فكانت الرِّيح تحمل

(1) التَّنوخي، الفرج بعد الشدة 4 ص414 هامش المحقق عن مطالع البدور 1 ص93.

الدَّراهم فتقف بين السَّماء والأرض كما يقف الوَرْد، فكان من أحسن أيام المتوكل وأظرفه»[1].

قبلها وصف وزير المهدي يعقوب بن داود مجلس خليفته: «مفروش بفرش موَرَّد، متناه في السُّرور، على بستان فيه شجر، ورؤوس الشَّجر مع صحن المجلس، وقد اكتسى ذلك الشَّجر بالأَوراد والأَزهار من الخوخ والتُّفاح، فكلُّ ذلك مورَّد يشبه فرش المجلس الذي كان فيه، فما رأيت شيئاً أَحسن منه، وإذا عنده جارية ما رأَيت أَحسن منها...»[2].

وشغف الوجهاء كثيراً بالوَرْد، فأصبح التعامل به شارة للجاه والنِّعمة والسُّرور. ومما يذكر أن الوزير الشِّيرازي مدَّ، على هامش وليمته للسلطان البويهي، الحبال على عرض دجلة بين الرصافة والكرخ، ونثر الوَرْد بكميات غطت الماء، فمنعته الحبال من الحركة. قال التنوخي: إنه رأى «وَرْداً أصفرَ عدد ورق ورده ألف ورقة. وآخر أسود حالك اللون له رائحة زكية. ورأى بالبصرة وردة نصفها أحمر قاني الحُمرة ونصفها الآخر ناصع البياض، والورقة التي قد وقع الخط فيها كأنها مقسومة بقلم»[3].

لم يمنع اتفاق البشر على جمال الوَرْد، وافتنانهم بروعته، ابن الرُّومي (ت283هـ) الشاعر من هجاء هذا الكائن المبهج. قال[4]:

---

(1) الشَّابشتي، الدِّيَّارات، ص102.

(2) الطَّبري، تاريخ الأمم والملوك، ص127.

(3) التَّنوخي، نشوار المحاضرة 5 ص39.

(4) سابا يارد، كلُّ ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء، ص371.

وقائلٍ لِمَ هجوتَ الوَرْدَ معتمداً!
فقلتُ من بُغضه عندي ومِنْ سِخطهْ
يا مادِحَ الوَرْدِ لا ينفكُّ عن غَلطهْ
ألستَ تبصره في كفِّ مُلتقطهْ
كأنه سُرمُ بَغْلٍ حيْنَ يُخرجُهُ
عند الرِياث وباقي الرَّوْثِ في وَسَطهْ

فردَّ عليه عبد الله المعتز (ت296هـ):

يا هاجي الوَرْد لا حُييت من رجلٍ
غلطت والمرءُ قد يؤتى على غلطه
هل تُنبت الأرض شيئاً من أزاهرها
إذا تحلت يحاكي الوشيَ في نمطه

أما أبو دلَف فكان صادقاً في تشبيه تقلب الحبيب بموسمية الوَرْد:

أرى ودّكم كالوَرْدِ ليس بدائم
ولا خير فيمن لا يدوم له عهدُ
وحُبي لكم كالآس حسناً ونضرةً
له زهرة تبقى إذا فنى الوَرْدُ

من المهتمين المعاصرين بتراث الوَرْد صلاح الدين المنجد، في بحثه «الورد في حياة الخلفاء العباسيين» (1942). ثم عبود الشَّالجي في بحثه الموجز «الوَرْدُ» (1975). وإن أشار الشَّالجي في كناياته إلى الأغنية:

أُحبك، أُحبك وأحب كل من يحبك
وأحب الورد جوري لأنه بلون خدك

نراه عزف عن الإشارة إلى أغنية أشاعت روح الوَرْد بين العراقيين، هي أغنية «عمي يبياع الوَرْد» لحضيري أبو عزيز (ت1972). لكن عذره أن ثقافته بغدادية، وقد لا تطرب أذنه لغير البغداديين. وللوَرْد ومائه حضور في الألقاب العراقية، فقديماً كان بالبصرة أبو الحسن الماوردي (ت450هـ)، صاحب «الأَحكام السلطانية»، وحديثاً كان ببغداد علي الوردي (ت1995) صاحب «وعاظ السلاطين».

ختاماً كتبنا عن الوَرْد للتذكير بتبغدد كان فيه الوَرْد من مظاهر النِعم، وبالتالي العسل ربيبه. أمنية في أن يعود بعد زوال الحاجز، فنحن في عصر يشمئز من فتوى فقيه معاصر، حرَّم استعمال الوَرْد في المناسبات، فرحاً أو حزناً؛ لأنه ليس من سنن السَّلف! ولله دَرُّ أبي نواس حين قال:

لا تبك ليلى ولا تطرب إلى هند
واشرب على الوَرْد من حمراء كالوَرْد

الطِّرس الثَّاني والعشرون

الكتابة المريحة
بغَلة الوهراني تسجد للسُّلطان

«لما كانت النَّفس تمل من الجد لم يكن بأس بإطلاقها في مزح ترتاح به»
ابن الجوزي

حاول الأولون التَّخفيف من ثقل ما طرقوا من مواضيع، بنهج ما نصطلح عليه، في هذا الفصل، بالكتابة المريحة. فيكفي كتب التَّاريخ والفقه وأخبار الآخرة وعذاب القبر ثقلاً على مزاج المؤلف والقارئ معاً، لذا أباح مؤلفون جادون، إلى حدٍّ الحزن والكآبة، لأنفسهم تحشية كتبهم بأخبار العشاق والمجانين والمتنبين الظُّرفاء وقصص الحيوان. بل واستخدموا آي القرآن في السُّخرية من بعضهم بعضاً، كتصحيف في آية، أو تمثيل بأخرى. والغريب كم حاول ساخرو عصرنا الإبداع في الكتابة المريحة لكنهم لم يتجاوزوا خفة الأَولين ومنهجهم إلا ما ندر، وبينهم مَنْ ظل عالة عليهم.

فتح عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ) نهج الكتابة

المريحة، فما وصلنا من تراث يشهد لابن بحر بالسبق. ثم اقتفى أَثره أبو حيان التوحيدي (ت414هـ)، فقال لقارئه: «إنما أقلبك من فن إلى فن، لئلا تملَّ الأدب، فإنه ثقيل على مَنْ لم تكن داعيته من نفسه»[1]. وقال أيضاً: «هزلٌ شِيبَ بجدٍّ، وجدٌّ عُجن بهزل»[2]. ووفقاً لهذا تبقى دعوة الجاحظ في استنشاط القارئ تعني أصحاب الكتابة المتنوعة، وهؤلاء ضمنوا كتاباتهم: أدباً، شعراً، فلسفةً، كلاماً، طباً، جغرافية وتاريخاً. وهم وحدهم يملكون حق التَّنوع والانتقال من موضوع إلى آخر.

فما أن ينتهي الجاحظ من حديثه عن طبائع البرغوث حتى يلج موضوعات متباعدة، مثل: الآثار، مياه البصرة، الكمون، مسائل في المنطق، والترجمة. لكن الذي يتمعن في كتابات الجاحظ وأبي حيان التوحيدي، ومَنْ ساير أسلوبهما مثل الشَّيخ ركن الدين الوهراني (ت575هـ)، يجد وحدة الموضوع في دلالات النَّصوص لا في ألفاظها؛ لأنهم يكتبون نصوصاً إبداعية، تأتي في سياقها المعلومات والرِّوايات.

فرباعية السرّي الرَّفاء (ت362 أو 366هـ)،«المحب والمحبوب والمشموم والمشروب»[3]، كانت جامعة الفوائد، فيها التاريخ والأدب والتراجم، وهو مثال للكتابة المريحة. فلم يقل

---

(1) التوحيدي، البصائر والذخائر 1 ص100.

(2) المصدر نفسه 1 ص4.

(3) للجاحظ كلمة تفيد في الإشارة إلى حجب كتاب مثل كتاب الرَّفاء بينما تشتهر كتب أخرى أقل قيمة منه ومتعة. قال: «فكم من بيت شعر قد سار، وأجود منه مقيم في بطون الدفاتر لا تزيده الأيام إلا خمولاً، كما لا تزيد الذي دونه إلا شهرة ورفعة، وكم مثل طار به الحظ حتى عرفته الإماء ورواه الصبيان والنساء» (كتاب الحيوان 2 ص103).

الكتاب شأناً عن «البيان والبيين» للجاحظ، إلا أنه لم يشتهر مثله، وظل بعيداً عن اهتمام الباحثين. استهل الرَّفاء كتابه بالقول: «فأعلق الحديث بالألباب والقرائح، والقه بالفطن والقرائح، حتى تفتح الأذن لسماعه باباً، ويرفع القلب لدخوله حجاباً، ما كان عبارة عن العشق والنسيب، وترجمة عن الهوى والتشبيب لميل النفوس بأعناقها إليه، وإلقاء القلوب أزمَّتها عليه، على تباين النعم والبلدان، وتفاوت الأمزجة والإنسان، من ذي جدٍ متورع، وذي خلاعة متبطل»[1].

وبعد الاستفادة من التَّجارب السَّابقة تألق الشَّيخ ركن الدِّين الوهراني في الكتابة المريحة، ومَنْ يقرأ مناماته ورسائله يعلم مدى تأثره بأسلوب الجاحظ في الإنشاء، وبطريقة أبي حيان التوحيدي في عجن الجد بالهزل، عبارة ناقدة مريحة للقارئ ومؤذية للمنقود، كما هو الحال في «ذم الوزيرين» و«الرِّسالة البغدادية» و«الإمتاع والمؤانسة». وكتب متأثراً بمقاصد أبي العلاء المعري في «رسالة الغفران». ظهر أسلوب الوهراني المريح في كتاب «المنامات»[2]، وكانت أحلامه المنامات كثيرة، أبرزها منامه الكبير، الذي امتدحه ابن خِلِّكان بالقول: «لم يكن له فيها إلا المنام الكبير لكفاه، فإنه أتى فيه بكل حلاوة، ولولا طوله لذكرته»[3]. وقد شغل هذا المنام من الكتاب 44 صفحةً.

---

(1) الرَّفاء، كتاب المحب والمحبوب، ص5.

(2) قرأت عند بعضهم (منامة) وهذا غير صحيح، فالمنامة؛ تعني: ثوب النَّوم أو القبر، بينما عنوان الكتاب المنامات؛ يعني: الأحلام والرؤى لا الثياب والقبور.

(3) ابن خِلِّكان، وفيات الأعيان، ترجمة رقم: 656.

أما أحلام الوهراني بمعنى أمنياته فكان يصرح بها ويضمنها كل منام ومقامة ورسالة، فحين يستهزئ بوزيرٍ وقاضٍ وفقيهٍ وكاتبٍ تجده يضع نفسه فوق الجميع، وكأنه يقول لماذا لا أكون محل هؤلاء! وكان هذا دأب أبي حيان تماماً، فهو يرى ـ وهي الحقيقة بعينها ـ أن قدراته كانت أرقى بكثير من أن يظل مجرد ناسخ في مكتبي الوزيرين ابني عباد والعميد. ولعلَّ أفضل وصف عبر عن جوهر منامات الوهراني ما ورد في مجلة «المقتبس»: «الكتاب جد في قالب هزل، وعلمٍ على مثال جهل، وحقيقة في طرز خيال، تصفحته تصفح متفكه مستفيد، فما رأيته خلواً من شاردة تنقل ونكتة تؤثر»[1].

أشار ابن خلَكان إلى سبب تبني الوهراني أسلوب الكتابة المريحة، وما فيه من هزل وفكاهة، تصل إلى نقد لاذع لأوضاع وأَشخاص، أنه بعد وصوله مصر أيام صلاح الدِّين الأَيوبي وجد فيها من أحبار الكتابة والتَّأليف، ممَنْ يصعب منافستهم في الموضوعات الجادة، مثل: القاضي الفاضل، وعماد الدِّين الأصبهاني. فعدل «عن طريق الجد وسلك طريق الهزل، وعمل المنامات والرَّسائل المشهورة به، والمنسوبة إليه، وهي كثيرة الوجود بين النَّاس، وفيها دلالة على خفة روحه، ورقة حاشيته، وكمال ظرفه»[2]. أفادت الوهراني كثرة الأَسفار متكسباً أو طالب علم، صقلت أسلوبه ووسعت من مداركه. فمن وهران (الجزائر) مسقط رأسه إلى صقلية وإلى مصر ومنها إلى الشَّام وبغداد،

(1) مجلة المقتبس، المجلد الأول 1906.

(2) ابن خِلّكان، وفيات الأعيان ترجمة رقم 656.

وأخيراً استقر به الحال بقرية داريا من قرى غوطة دمشق، متولياً الخطابة في مسجدها، ليموت ويدفن هناك.

قال شهاب الدِّين الحلبي مميزاً الوهراني في أسلوب الكتابة المريحة: «صاحب المزاج والدَّعابة والمنام الطَّويل، الذي جمع فيه أَنواعاً من المجون والأدب»[1]. وأفردَ الصَّفدي له ترجمة وافية مفادها: «أحد ظرفاء العالم وأدبائهم، قدم من المغرب إلى مصر، وهو يدّعي الإنشاء، فرأى الفاضل والعماد وتلك الحلبة، فعلم أنه ليس من طبقتهم، فسلك ذاك المنهج الحلو، والأنموذج الظَّريف، وعمل المنام المشهور، وله ديوان ترسل»[2]. أُعجب الصَّفدي بالوهراني حتى فضله على أبي العلاء رغم اعترافه ضمناً بفضل الأخير عليه. قال: «المنام الذي سلك فيه مسلك أبي العلاء المعري في رسالة الغفران، لكنه ألطف مقصداً وأعذب عبارة»[3].

كتب الوهراني في بادرة قل مثيلها ناقداً نفسه: «لما تعذرت مآربي، اضطربت مغاربي، ألقيت حبلي على غاربي، وجعلت مُذهبات الشعر بضاعتي، ومن أخلاق الأدب رضاعتي، فما مررت بأمير إلا حللت ساحته واستمطرت راحته، ولا وزير إلا قرعت بابه، وطلبت ثوابه، ولا بقاضٍ إلا أخذت سيبه، وأفرغت جيبه»[4].

أغنى الصَّفدي ترجمة الوهراني بنص من أدبه السَّاخر،

---

(1) الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب 6 ص417.

(2) الصَّفدي، الوافي بالوفيات 4 ص386.

(3) المصدر نفسه.

(4) الوهراني، منامات الوهراني، ص1.

(ليس في المنامات) ذاكراً فيه حمام الفيوم بمصر. ومنه: «فلم أشعر إلا والحائط الشِّمالي قد انشق، وخرج منه شخص عجيب الصورة، ليس له رأس، ولا رقبة البتة، وإنما وجهه في صدره، ولحيته في بطنه مثل بعض النَّاس»، وقد قصد ببعض النَّاس شخصاً متنفذاً مثل الفقيه والطبيب ابن النَّقاش.

كتب الوهراني من أجواء «رسالة الغفران»، ما سخر فيه من الفقيه علي بن عيسى بن النَّقاش (ت574هـ)، وهو طبيب وكاتب السُّلطان نور الدِّين زنكي ثم صلاح الدين الأيوبي، حيث وزن ذنوبه بذنوب مَنْ لا يرجى العفو عنهم، مثل قاتل علي بن أبي طالب، وقاتل الحسين بن علي، والحجاج بن يوسف الثَّقفي وما سفك من دماء. قال: «إذا بضجة عظيمة من جنب المحشر، والنَّاس يهرعون نحوها مستبشرين فملنا جميعاً نحوها، وإذا بحلقةٍ فسيحة عليها من الأمم ما لا يُحصى، كلُّهم يصفقون ويزهزهون، وأربعة في وسطهم يرقصون، ويلعبون إلى أن سمعوا ووقعوا على الأرض لا ينفسون. فسألنا بعض أولئك الحاضرين عن ذلك الفرح، وعن الأربعة الذين يرقصون، فقال: أما الثَّلاثة فعبد الرَّحمٰن بن ملجم المرادي، والشِّمر بن ذي الجوشن الضُّبابي، والحجاج بن يوسف الثَّقفي، والشَّيخ الكبير أبو مرَّة إبليس، فُجار الخلائق، وهم مجرمو هذه الأمة. وأما الفرح الذي ألهاهم عن توقع العقاب حتى استفزهم السُّرور ورقصهم الطرب مع ما كانوا عليه من رجاحة العقول، ونزاهة النُّفوس، وثبات الجأش فهو الطَّمع في رحمة الله تعالى، بعد اليأس منها، لعلَّهم بما اجترحوا من العَظائم، وإنما قوى أطماعهم كون الباري ـ جلت قدرته ـ غفر اليوم للفقيه المجير والمهذب النَّقاش، فخذوا رحمكم الله بحظكم من هذه

البشرى، والفرح والسُّرور»[1].

وسخر الوهراني بالطريقة نفسها من الشيخ تاج الدِّين الكندي النَّحوي (ت نحو 597هـ)، الذي ادعى في بيت من الشعر أنه سبق إلى غايات كل فضيلة، وبعد استفسار السُّلطان عن سبق الفضيلة قال: «أعلم شيئاً من النَّحو والتَّصريف لا شيء». فيسخر منه السُّلطان بقوله: «لأجل النَّحو والتَّصريف تقول: سبقت إلى غايات كل فضيلة»؟![2]. لقد سارت منامات الوهراني على ألسن الأدباء والمهتمين لحلاوتها، وأن توثيقها باسم الوهراني، كما ورد في المصادر، يبطل أي شك في نسبتها إليه. فما نشرته مجلة «المقتبس»، قبل نشر الكتاب بكثير، تحت عناوين لموضوعات مريحة مثل: «منام الوهراني»، «منشآت الوهراني» و«نكات الوهراني» يؤكد أنه صاحبها.

يبدي صاحب مجلة «المقتبس» انزعاجه من كتاب منامات الوهراني ومؤلفها، رغم استلطافه له، بالقول: «مصنفه أنموذج، يقول: بأن الرَّقاعة ارتقت في ذاك العصر، كما ارتقت البلاغة، وأن الدولة الصلاحية (نسبة إلى صلاح الدين الأيوبي) اشتُهر عنها من الانطلاق وانتشار المعروف واتسع صدرها لمثل الوهراني اتساعه لأمثال البيساني، فللتين قوم، وللجميز أقوام. وقد رأى القارئ أمثلة من كتابته ورقاعته في باب الصحف المنسية، وهذا المؤلف أشبه بموليير ورابلي من شعراء الفرنسيس في النكات والأضاحيك. ولكل أمة رجالها، والناس كأسنان المشط في الاستواء».

---

(1) المصدر نفسه، ص35 ـ 36.

(2) الصَّفدي، الوافي بالوفيات، ص389 ورد في المنامات ما يشبه هذا ص222 وما بعدها.

أما «نكات الوهراني» فوردت في رسالة على لسان بغلته، تحدثت مع عز الدين موسك، من مقدمتها: «المملوكة الرَّيحانة بغلة الوهراني تقبل الأرض بين يدي المولى عزِّ الدِّين حسام أمير المؤمنين، نجاه الله من حر السَّعير... قد أسرفت مملوكته على التَّلف، وصاحبها لا يحتمل الكلف، ولا يوقن بالخلف»[1].

كتب الوهراني مناماته ورسائله ببلاغة متناهية، مع هزلها وفكاهتها، بدأها بوصف بغداد وسفره الدَّائم، وختمها برسالة في الطَّير، والغالب منها كان موجهاً إلى القضاة والولاة وقادة الجيوش وصلاح الدين الأيوبي نفسه، رسمها بكلام طريف الظَّاهر عميق الباطن، قد لا نجده عند رسامي الكاريكاتير اليوم. وبهذا أعاد الوهراني لكتابة الهزل والنكتة الموجهة حضورها بعد انقطاع طويل، ربما هي الفترة بينه وبين أبي حيان التَّوحيدي.

إن سخر الوهراني من الوزراء والقضاة والفقهاء لم ينس العشاق ومحاولة تهوين محنهم، بنص ساخر في العواطف. جاء تحت عنوان «صفة شربة لأهل الهوى»: «يؤخذ على بركة الله وعون الله أوقيتين من صافي وصال الحليب، منتقاة من عيدان الجفا، وخوف الرَّقيب، وثلاث مثاقيل من نور الاجتماع، منسقاة من غلث الهجر، والبعد والانقطاع، وأوقيتين من خالص الوداد والكتمان، منزوعة من نوى الصُّدود والهجران، وعناق النُّحور وضم الصُّدور، ولثم الثُّغور ولزم الخصور...»[2].

عَود على بدئه، جمع شهاب الدين النُّويري (ت733هـ) ما

(1) الوهراني، المنامات، ص90.

(2) المصدر نفسه، ص150.

قدر عليه من مادة تزيح مللَ القارئ وسآمته، ضمنها كتابه الموسوعي «نهاية الأَرب في فنون الأَدب». صحيح أن غرض الكتابة المعرفة أولاً، لكن النُّويري لم ينس «راحة النِّفوس إذا تعبت وكلت، ونشاط الخواطر إذا سئمت وملت؛ لأن النُّفوس لا تستطيع ملازمة الأعمال، بل ترتاح إلى تنقل الأَحوال، فإذا عاهدتها بالنَّوادر في بعض الأَحيان، ولاطفتها بالفكاهات في أحد الأَزمان، عادت إلى العمل الجد بنشطة جديدة، وراحة طلب العلوم مديدة»[1].

مع ذلك أتت الدَّعوة إلى الكتابة المريحة على صاحبها بنقود قاسية، فتنشيط القارئ ببعض الشِّعر والنَّوادر جعلت ابن قتيبة (ت276هـ) يصف كتب الجاحظ أنها لا تعني بأكثر من تنادم الدِّيك والغراب، ودفن الهدد أمه في رأسه، وتسبيح الضفدع، وطوق الحمامة وأشباه ذلك[2].

غير أن الجاحظ ميز بين شرائح القراء بالعبارة: «هذا كتاب تستوي فيه رغبة الأُمم... يشتهيه الفِتيان كما يشتهيه الشُّيوخ، ويشتهيه الفاتك كما يشتهيه النَّاسك، ويشتهيه اللاعب ذو اللَّهو، كما يشتهيه المجدُّ ذو الحَزم، ويشتهيه الغُفل كما يشتهيه الأَريب، ويشتهيه الغبيُّ كما يشتهيه الفَطن»[3].

انطلق ابن قتيبة في سخريته من موضوعات الجاحظ من موقف مذهبي وفكري، محاولاً التشبث بجدية قاسية تنسجم مع العلم والورع، لا يهتم بفن كتابة الأَدب، والجاحظ كان أديباً قبل

---

(1) النُّويري، نهاية الأرب 4 ص2.

(2) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص59 ـ 60.

(3) الجاحظ، كتاب الحيوان 1 ص11.

أن يكون متكلماً، لكنه لو رجع إلى الحديث النَّبوي ونصوص القرآن سيجد فيها حديث النَّمل والعنكبوت والغراب والهدهد والبقرة. ونحن نجد مؤلفات ابن قتيبة نفسه مملوءة بأخبار الجن والجنس والغرام وغيرها.

تلمسَ الجاحظ معاناة القراء[1]، فكتب شارحاً أسلوبه: «فإني رأيت الأَسماع تملُّ الأَصوات المطربة، والأَغاني الحسنة، والأَوتار الفصيحة إذا طال ذلك عليها، وما ذلك إلا في طريق الرَّاحة، التي إذا طالت أورثت الغفلة»[2]. قد يناسب هذا الأَسلوب الجاحظ، ومَن اقتفى أثره من أصحاب الأَدب وأهل الموضوعات العامة، فماذا عن المؤرخين والفلاسفة والفقهاء، وهم يتعاملون مع روايات ونظريات وأحكام لا تقبل إضافة شعرية أو نادرة من النَّوادر! ولا يألف مثل هذا الصِّنف من الكتب غير الوقار والجدية، والألفاظ القوية ومعانيها الصعبة وما يشوبها من التقعير.

لكن هؤلاء الجادين، إلى حد الثِّقل، بحثوا عن متنفس راحة في تصنيف نوع آخر من الكتب، لهذا صنفَ الفقيه ابن حزم الظَّاهري (ت456هـ) «طوق الحمامة في الألفة والألاف» على غير عادته في تأليف «الفصل في الملل والأهواء والنِّحل»، و«المحلى» في الفقه، و«جمهرة أنساب العرب» وغيرها. حتى أن أحد الظاهريين مثل الشيخ بديع الدين بن إحسان الله شاه الرَّاشدي السِّندي، المدرس بمعهد الحرم المكي، ينفي أن يكون الطوق لابن حزم، رغبة في الحفاظ على وقار أحد أبرز فقهاء

---

(1) كان قارئاً نهماً، وقيل: إن الجاحظ مات بسقوط الكتب عليه (أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر 2 ص69).

(2) الجاحظ، كتاب الحيوان 3 ص5.

المذهب الظاهري، مثلما يرفض أن ولده قُتل مع جماعة جهيمان العتيبي، التي اقتحمت الحرم المكي خريف 1979[1].

صنف ابن حزم كتابه العاطفي، وضمنه الشِّعر والملح والنوادر، بعد تعرضه لسلسلة من المصائب، فحسب إحسان عباس، فإن ابن حزم فقد والده وأخاه في غضون عام، وتعرض إلى الاعتقال ونكبات السَّلاطين عدة مرات. كان عذره في اللجوء إلى هذا النَّوع من التأليف تلبية لطلب صديق تعرض لمأساة بمدينة مرية. جاء في «طوق الحمامة»: «كلفتني أعزك الله، أن أصنف لك رسالة في صفة الحب، ومعانيه، وأسبابه، وأعراضه، وما يقع فيه له على سبيل الحقيقة، لا متزيداً ولا متفنناً»[2]. إضافة إلى هذا الكتاب المريح المفارق لصَرامة المؤلف، كتب ابن حزم رسالة صغيرة خفيفة الظِّل أيضاً، هي «رسالة في أمهات الخلفاء» سبقت الإشارة إليها.

كذلك ولج المؤرخ والفقيه والواعظ ابن الجوزي، صاحب المائتين والخمسين كتاباً ويقال أكثر من هذا، مختلف مجالات المعرفة، جاء ذلك بشهادة سبطه المعروف بسبط ابن الجوزي (ت654هـ). لقد قدم صاحب المنتظم والتَّفسير والمناقب وعلوم القرآن والحديث على تصنيف كتاب في العشق، وسمه بـ«ذم الهوى».

وتجده اختلق لنفسه عذراً فكتب في المقدمة إلى الشَّاب

---

(1) ناصر الحزيمي، ذكرياتي مع جهيمان العتيبي، كتاب المسبار الشهري، العدد 43 ص291 تموز (يوليو) 2010.

(2) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص78.

الذي شكا له صبابته: «اعلم أني قد نزلت لأجلك في هذا الكتاب، عن يفاع الوقار إلى حضيض التَّرخص أورد اجتذاباً لسَلامتك، واجتلاباً لعافيتك، وقد مددت فيه النَّفس بعض المد؛ لأن مثلك مفتقر إلى ما يلهيه من الأَسمار عن الفكر، في ما هو بصدده من الأخطار، فليكن هذا الكتاب سميرك»[1].

ولصاحب الوقار ابن الجوزي، من غير ذم الهوى ما هو أكثر ظرافةً وخفةَ ظل: «أخبار الحمقى والمُغفلين»، و«أخبار الظُّراف والمتماجنين» وغرضه في الكتاب الأول هو الإضحاك، فـ«نفوس العلماء تسرح في مباح اللهو، الذي يكسبها نشاطاً للجد فإنها من الجد لم تزل»[2]. وتراه ميز بين الإضحاك الحرام والإضحاك الحلال، ولم يمنعه مجنون أبي نواس وخمرياته من الاستشهاد به[3]:

أروِّح القلبَ ببعض الهزل
تجاهلاً مني بغير جهل
أَمزح فيه مزحَ أهل الفضل
والمزحُ أحياناً جلاءُ العقل

وكان الغرض نفسه في تتبع أخبار الظَّرف والجنون والمجون، قال: «لما كانت النَّفس تمل من الجد، لم يكن بأس بإطلاقها في مزح ترتاح به»[4].

---

(1) ابن الجوزي، ذم الهوى، ص1.
(2) ابن الجوزي، أخبار الحمقى والمغفلين، ص20.
(3) المصدر نفسه.
(4) ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماجنين، ص1.

وأنس الإمام ابن قيم الجوزية (ت751هـ) من وحشة الاغتراب، بتصنيف كتاب في العشق «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، وأحل فيه الاتصال الجسدي إذا ما واجه العاشقين مفسدة الموت، قال: «لا ريب أن الشريعة جاءت بالتزام الدُّخول في أدنى المفسدتين، دفعاً لأعلاهما، وتفويت أدنى المصلحتين، تحصيلاً لأعلاهما، فأين مفسدة النَّظر والقُبلة والضم من مفسدة المرض والجنون، أو الهلاك بالجملة»[1]. وقال معتذراً من تأليفه في هذا الموضوع، وهو الفقيه الوقور: «المرغوب إلى من يقف على هذا الكتاب أن يعذر صاحبه، فإنه علقه في حالة بعده عن وطنه (دمشق) وغيبته عن كتبه»[2]. حيث كان يقيم بمصر.

قال شيخ الاعتزال إبراهيم النّظَّام لمَنْ يريد الاشتغال بالعلم: «العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، فإذا أعطيته كلك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر»[3]. فمَن التزم بوصية النّظَّام لا ترى زوجته في كتبه ومحبرته وقلمه سوى ضرائر، وإلا ما وصل إلى ما ينشد من العلم، فهو لا ميقات له ولا مكان، صاحبه دائم التفكير في الواردة والشَّاردة. وعلى الرغم من ذلك لا يجدِ الكاتب ما يكفي أسرته، فليس له رزق يعينه على الزَّمان، وهو يعطي الكتابة والدراسة كله. شعر بعوز الكُتاب الأمير الأموي مسلمة بن عبد الملك (ت120هـ) والوزير العباسي ابن الفرات[4].

---

(1) ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص132.

(2) المصدر نفسه، ص17.

(3) ابن نباتة، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص229.

(4) آل الفرات: برزت في أسرة آل الفرات شخصيات هامة. تولى الوزارة غير واحد منها: أبو الفضل جعفر بن الفرات في آخر عهد المقتدر بالله =

قال الأخير «أنا أولى مَنْ يعاونهم على أمرهم، وأطلق لهم ما يصرفونه إلى ذلك عشرين ألف درهم»[1].

وحسب صاحب «تجارب الأمم» أنه لم يسبق الوزير ابن الفرات إلى ذلك سوى الأمير مسلمة، الذي أوصى، حسب رواية علي بن الجهم، لطلبة الأدب بثلث من ثلث تركته. وقال في الكتابة: «إنها صناعة مهجورة تجفو أهلها»، أو «إنها صناعة مجفوٌّ أهلها»[2]. أما الوزير ابن الفرات فقال: «أنا أولى مَنْ يعاونهم»، فوزع مالاً على الأدباء والكُتاب بعد أن عرفَ «أن الواحد منهم يبخل على نفسه بدانق فضة أو دونها، ويصرفه إلى ثمن ورق وحبر، وأطلق لهم لما يصرفونه إلى ذلك عشرين ألف درهم»[3].

مَنْ لا يريد الثقافة والمثقفين تحت ظله، فحسب رواية الكاتب الفذ محمد بن يحيى الصُّولي (ت335هـ) أن الأمير بجكم (ت330هـ) أمير واسط، وعلى الرغم من أنه لم يكن من أهل الثَّقافة قال له: «أنا إنسان وإن كنتُ لا أحسن العلوم والآداب، أحب أن لا يكون في الأَرض أديب ولا عالم ولا رأس في صناعة إلا كان في جنبتي، وتحت اصطناعي، وبين يديَّ لا يفارقني»[4].

لا تسبب الكتابة الجادة ملل القارئ فحسب بل ضيق الأهل

= (قتل 320هـ)، وولده أبو الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات وزير الراضي بالله. وقبلهما كان الوزير، صاحب الوزارات الثلاث والنكبات الثلاث، أبو الحسن علي بن محمد بن الفرات (قُتل 312هـ) من رجالات عهد المعتضد وولديه المكتفي بالله (ت295هـ) والمقتدر بالله.

(1) البغدادي، تاريخ بغداد 11 ص367، مسكويه، تجارب الأمم 1 ص120.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) الصُّولي، كتاب الأوراق ـ الرَّاضي بالله والمتقي لله، ص195.

والمحيطين بالمؤلف، فهذه زوجة الكاتب الزُّبير بن بكار، صاحب الأخبار الموفقيات، تشكو زوجها. قال ابن بكار: «قالت بنت أختي لأهلي: خالي خير رجل لأهله لا يتخذ ضرة، ولا يشتهي جارية، قالت: تقول المرأة: والله لهذه الكتب أشد عليَّ من ثلاث ضرائر»[1].

واضطرت حماة أبو عبد الله بن المحرم إلى كسر محبرته لأنها تشارك ابنتها في اهتمام زوجها. قال ابن المحرم: «لما حُملت إليَّ المرأة جلستُ بعض أيام أكتب شيئاً على العادة والمحبرة بين يديَّ، فجاءت أمها فضربت الأرض فكسرتها، فقلت لها في ذلك. قالت: شرٌّ على ابنتي من ثلثمائة ضرة»[2]. والحقيقة أن مهنة الكتابة والتَّأليف تشرب الزَّمنَ كلَّه، ولا تترك مجالاً لمناغاة طفل أو تغزل بامرأة.

---

(1) ابن الجوزي، أخبار الظراف والمتماجنين، ص146.

(2) المصدر نفسه، ص146 ـ 147.

المصادر والمراجع

○ **ابن أبي الحديد، عز الدين (ت656هـ).**

ـ **شرح نهج البلاغة**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

○ **ابن أبي أُصيبعة، موفق الدين أحمد (ت668هـ).**

ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت: دار الثقافة 1987.

○ **ابن أبي الصَّلت، أُمية (ت نحو** 4 هجرية).

ـ **الديوان**، جمع وتحقيق: عبد الحفيظ السَّلطي، دمشق: 1974.

○ **ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين (ت728هـ).**

ـ **الصارم المسلول على شاتم الرسول**، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، بيروت ـ صيدا: المكتبة العصرية 2007.

ـ **مختصر الفتاوى المصرية**، اختصره بدر الدين الحنبلي، مصر: مطبعة المدني.

ـ **مسألة في الكنائس**، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، الرياض: مكتبة العبيكان 1995.

○ **ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد (ت629هـ).**

ـ **الكامل في التاريخ**، بيروت: دار صادر.

○ **إخوان الصفا وخِلان الوفا (القرن الرابع الهجري).**

ـ **الرسائل**، بيروت: دار صادر 2006.

○ **ابن إسحاق، أبو بكر محمد (ت151هـ).**

ـ **السيرة النبوية**، تحقيق: محمد حميد عبد الله، فاس: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب 1976.

○ **ابن أنس، الإمام مالك** (ت179هـ).

ـ **المُوطَّأ**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث 2005.

○ **ابن بابويه، أبو جعفر محمد بن علي القمي (ت381هـ).**

ـ **مَنْ لا يحضره الفقيه**، بيروت: دار التعارف للمطبوعات 1981.

○ **ابن بطوطة، محمد بن إبراهيم اللواتي** (ت779هـ).

ـ **رحلة ابن بطوطة**، بيروت: دار صادر 1998.

○ **ابن بكار، الزُّبير** (ت256هـ).

ـ **الأخبار الموفقيات**، تحقيق: سامي مكي العاني، بغداد: 1972.

○ **ابن البيطار، ضياء الدين عبد الله بن أحمد الأندلسي** (ت646هـ).

ـ **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، مصر: مطبعة بولاق 1875.

○ **ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف الأتابكي** (ت873هـ).

ـ **النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة**، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية 1930.

○ **ابن تيمية، تقي الدِّين أحمد** (ت728هـ).

ـ **الرسائل**، بيروت: دار الكتب العلمية.

ـ **رسائل ونصوص**، تحقيق: صلاح المنجد، بيروت: 1963.

○ **ابن جبير، محمد بن أحمد** (ت614هـ).

ـ **رحلة ابن جبير**، ليدن: مطبعة بريل 1907.

○ **ابن الجهم، علي** (**قتل** 249هـ).

ـ **الديوان علي بن الجهم**، جمع: خليل مردم بك، دمشق: المجمع العلمي 1949.

○ **ابن الجوزي، عبد الرحمٰن** (ت597هـ).

ـ **أحكام النساء**، بيروت، دار الكتب العلمية.

ـ **تلبيس إبليس**، القاهرة: مكتبة المتنبي.

ـ **أخبار الظُّراف والمتماجنين**، تحقيق: بحر العلوم، النجف: المكتبة الحيدرية 1967.

ـ **أخبار الحمقى والمغفلين**، بغداد: دار المدى للثَّقافة والنَّشر 2007.

ـ **الحسن البصري**، مصر: مكتبة الخامجي 1931.

ـ **ذم الهوى**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، القاهرة: مطبعة السعادة 1962.

ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، بيروت: دار الكتب العلمية 1992.

ـ **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، مصر: مكتبة الخانجي 1979.

ـ **مناقب معروف الكرخي**، تحقيق: عبد الله الجبوري، بيروت: دار الكتاب العربي 1979.

❍ **ابن حبيب، محمد** (ت245هـ).

ـ **كتاب أسماء (المغتالون من الأشراف في الجاهلية والإسلام)**، نوادر المخطوطات (6)، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1973.

ـ **المحَبر**، رواية: الحسن السُكري، تحقيق: إيلزة شتيتر، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

❍ **ابن حزم، علي بن محمد** (ت456هـ).

ـ **رسالة في أمهات الخلفاء**، مجبة المجمع العلمي دمشق 1957.

ـ **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1993.

❍ **ابن حنبل، الإمام أحمد** (ت241هـ).

ـ **المسند**، بيروت: المكتب الإسلامي 1993.

○ **ابن حوقل، أبو القاسم النَّصيبي (ت371هـ).**

ـ **كتاب صورة الأرض أو المسالك والممالك**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

○ **ابن خلدون، عبد الرَّحمٰن (ت808هـ).**

ـ **تاريخ ابن خلدون**، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1956.

ـ **تاريخ ابن خلدون**، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني 1961.

ـ **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر 2004.

○ **ابن خِلّكان، أحمد بن محمد (ت681هـ).**

ـ **وفيات الأعيان وأنباء الزَّمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة 1970.

ـ **وفيات الأعيان وأنباء الزَّمان**، تحقيق: محمد عبد الحميد، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية 1948.

○ **ابن الخياط، أبو عمرو خليفة العصفري (ت240هـ).**

ـ **تاريخ ابن الخياط**، تحقيق: سهيل زكار، دار التراث القديم 1967.

ـ **تاريخ ابن الخياط**، تحقيق: أكرم ضياء العمري، النجف: مطبعة الآداب 1967.

ـ **تاريخ ابن الخياط**، تحقيق: مصطفى الفواز، بيروت: دار الكتب العلمية 1995.

○ **ابن رجب، زين الدين الحنبلي (ت795هـ).**

ـ **التخويف من النَّار**، تحقيق: محمد جميل غازي، بيروت: دار الكتب العلمية 1982.

ـ **كتاب الذيل على طبقات الحنابلة.**

○ **ابن رُشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت595هـ).**

ـ **بداية المُجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة: مطبعة الاستقامة 1952.

○ **ابن السَّاعي، علي بن أنجب (ت674هـ).**

ـ **أخبار الحلاج**، تحقيق: موفق فوزي جبر، دمشق: دار الطليعة الجديدة 1997.

○ **ابن سينا، أبو علي الحسين (ت428هـ).**

ـ **القانون بالطب**، تحقيق: أدوار القش، بيروت: مؤسسة عزّ الدين 1987.

○ **ابن شداد، بهاء الدين يوسف (ت632هـ).**

ـ **النَّوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية**، مصر: مكتبة محمد علي صبيح.

○ **ابن الطَّقطقي، محمد بن علي بن طباطبا (ت708هـ).**

ـ **الفخري في الآداب السُّلطانية والدُّول الإسلامية**، مصر: مطبعة الموسوعات 1899.

○ **ابن عبَّاد، الصاحب (ت385هـ).**

ـ **الزَّيدية**، تحقيق: ناجي حسن، بيروت: الدار العربية للموسوعات 1986.

○ **ابن عبد البُرّ، يوسف بن عبد الله (ت463هـ).**

ـ **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، القاهرة: الفجالة، مطبعة نهضة مصر.

○ **ابن العبري، غريغوريوس الملطي (ت685هـ).**

ـ **تاريخ مختصر الدول**، بيروت: دار المسيرة.

○ **ابن العربي، القاضي أبو بكر (ت543هـ).**

ـ **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة**، تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية 1399هـ.

○ **ابن عساكر، علي بن الحسن الشافعي (ت571هـ).**

ـ **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: محب الدين العمروي، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر 1997.

ـ **تبيين كذب المفتري**، دمشق: 1347هـ.

○ **ابن الفراء، القاضي محمد بن أبي يعلي (ت526هـ).**

ـ **رُسل الملُوك ومَنْ يصلح للرِّسالة والسَّفارة**، تحقيق: صلاح الدِّين المنجد، بيروت: دار الكتاب الجديد 1993.

ـ **طبقات الحنابلة**، تحقيق: عبد الرَّحمٰن بن سليمان العُثيمين، السعودية: الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة 1999.

○ **ابن الفرات، محمد بن عبد الرحيم (ت807هـ).**

ـ **تاريخ ابن الفرات**، تحقيق: حسن الشَّماع، البصرة: 1967.

○ **ابن فضلان، أحمد (ت309هـ).**

ـ **رسالة ابن فضلان**، تحقيق: سامي الدَّهان، دمشق: 1978.

○ **ابن الفوطي، عبد الرزاق (723هـ).**

ـ **تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب**، تحقيق: مصطفى جواد، دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم 1962.

ـ **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، تحقيق: مصطفى جواد، بغداد: المكتبة العربية ومطبعة الفرات، 1351هـ (منسوب لابن الفوطي ذكرنا طبعة أخرى منها بعنوان: كتاب الحوادث لمؤلف مجهول).

○ **ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (ت276هـ).**

ـ **عيون الأخبار**، تحقيق: محمد الإسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربي 1997.

ـ **تأويل مختلف الحديث**، بيروت: دار الجيل 1972.

ـ **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف.

○ **ابن قدامة، موفق الدين المقدسي (ت620هـ).**

ـ **تحريم النظر في كتب الكلام**، تحقيق: عبد الرحمٰن دمشقية، بيروت: عالم الكتب.

○ **ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت751هـ).**

ـ **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: صبحي الصالح، دمشق: مطبعة الجامعة 1961.

ـ **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، تحقيق: سمير رباب، بيروت: المكتبة العصرية 2000.

ـ **الطب النَّبوي**، تحقيق: عادل الأزهري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ـ **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، بيروت: دار الكتب العلمية 1988.

○ **ابن الكازروني، ظهير الدِّين علي بن محمد البغدادي (ت697هـ).**

ـ **مُختَصر التَّاريخ من أول الزَّمان إلى منتهى دولة بني العَباس**، تحقيق: مصطفى جواد فهرسة: سالم الآلوسي، بغداد: وزارة الإعلام مديرية الثَّقافة العَامة، مطبعة الحِكمة 1970.

○ **ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر (ت774هـ)**

ـ **البداية والنهاية**، بيروت: دار الكتب العلمية 1984.

○ **ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت840هـ).**

ـ **المُنية والأمل**، تحقيق: محمد جواد مشكور، بيروت: دار الندى 1990.

○ **ابن المعتز، عبد الله (قتل 296هـ).**

ـ **طبقات الشعراء**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مصر: دار المعارف 1956.

○ **ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ).**

ـ **أخبار أبي نواس**، القاهرة: مطبعة الاعتماد 1924.

ـ **مختار الأغاني في الأخبار والتهاني**، تحقيق: العليم الطَّهاوي، القاهرة: الدار المصرية للتَّأليف والتَّرجمة 1965.

ـ **مختصر تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: مأمون الصَّاخرجي، بيروت: دار الفكر.

○ **ابن نباتة، جمال الدِّين محمد المصري (ت768هـ).**

ـ **سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الفكر العربي.

ـ **تلطيف المزاج من شعر ابن الحَجاج**، تحقيق: نجم عبد الله مصطفى، تونس ـ سوسه: دار المعارف للطِّباعة والنَّشر 2001.

○ **ابن هشام، محمد بن عبد الملك (ت نحو 213هـ).**

ـ **السِّيرة النَّبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، دمشق: دار الخير 2004.

○ **ابن وحشية، أحمد بن علي الكسداني (القرن الرابع الهجري).**

ـ **الفلاحة النبطية**، تحقيق: توفيق فهد، دمشق: 1993.

○ **أبو الفداء، إسماعيل بن علي (ت732هـ).**

ـ **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق: يحيى سيد حسين، القاهرة: دار المعارف.

ـ **المختصر في أخبار البشر**، تحقيق: يحيى سيد حسين، مصر: المطبعة الحسينية، الطبعة الأولى.

○ **أبونا، الأب ألبير**

ـ **تاريخ الكنيسة الشرقية**، الموصل: المطبعة العصرية، 1973.

○ **أبو نواس، الحسن بن هانيء (ت200هـ).**

ـ **الديوان**، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي، بيروت: دار الكتاب العربي 1984.

ـ **الديوان بـرواية الصُولي**، تحقيق: بهجت عبد الغفور الحديثي، بغداد: دار الرسالة للطباعة 1980.

○ **أبو يوسف، قاضي القضاة يعقوب الأنصاري (ت182هـ).**

ـ **كتاب الخراج**، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر 1979 عن نسخة بولاق بمصر.

○ **إخوان الصفا وخلان الوفا (القرن الرابع الهجري).**

ـ **الرسائل، مقدمة بطرس البستاني**، بيروت: دار صادر 1957.

ـ **الرَّسائل**، بيروت: دار صادر 2006.

ـ **الرَّسائل**، مطبعة نخبة الأخبار 1887.

○ **الأسدأبادي (ت415هـ)، البلخي (ت319)، الحاكم (ت494هـ).**

ـ **تثبيت دلائل النُّبوة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، بيروت: دار العربية 1966.

ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر 1974.

○ **الأسفرائيني، أبو المظفر (ت471هـ).**

ـ **التبصير في الدِّين**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب 1983.

○ **الأشبيلي، أبو الخير (القرن السادس الهجري).**

ـ **عمدة الطبيب في معرفة النبات، تحقيق: محمد الخطابي**، الرباط: دار الهلال العربية للطباعة والنشر 1990.

○ **الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت324هـ).**

ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، فيستبادن 1980.

○ **الأصفهاني، أبو فرج (356هـ).**

ـ **كتاب الأغاني**، بيروت: دار الثقافة 1983.

ـ **كتاب الأغاني**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، مصر: مطبعة الشعب 1969.

ـ **كتاب الأغاني**، مصر: مطبعة التقدم.

○ **الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله** (ت430هـ).

ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مصر: مطبعة السعادة 1933.

ـ **صفة الجنة**، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي.

○ **الأصبهاني، الراغب حسين بن محمد** (ت502هـ).

ـ **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1961.

○ **الآلوسي، نعمان خير الدين** (ت1899).

ـ **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين**، (أحمد بن تيمية الحنبلي وأحمد الهيتمي الشافعي)، القاهرة: مطبعة المدني 1980.

○ **الأمين، حسن** (ت2001).

ـ **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**، بيروت: الغدير للطباعة والنشر والتوزيع 1997.

○ **الباروني، الشَّيخ أبو ربيع سليمان**

ـ **مختصر تاريخ الإباضية**، تونس: مطبعة الإرادة 1938.

○ **الباقلاني، محمد بن الطيب** (ت403هـ).

ـ **إعجاز القرآن**، تحقيق أحمد صقر، مصر: دار المعارف.

○ **بُرك، هارفي وبورسك**

ـ **قديسات وملكات**، ترجمة فريدة بولص وميسون الحجيري، دمشق: دار قَدمُس للنشر والتوزيع 2000.

○ **البغدادي، الخطيب** (ت463هـ).

ـ **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتاب.

ـ **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، بيروت: دار الكتب العلمية 1980.

○ **البغدادي، عبد القاهر (ت429هـ).**

ـ **الفرق بين الفرق**، بيروت: دار الجيل والآفاق الجديدة 1987.

○ **البغدادي، هبة الله بن سلامة (ت410هـ).**

ـ **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: موسى بناي العليلي، بيروت: دار العربية للموسوعات 1989.

○ **البقلي، محمد قنديل**

ـ **التعريف بمصطلحات صبح الأعشى**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1983.

○ **البلخي (ت319هـ) الأسدأبادي (ت415هـ) الجشمي (ت494هـ).**

ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية

○ **البلاذري، أحمد بن يحيى (القرن الثالث الهجري).**

ـ **أنساب الأشراف**، تحقيق عبد العزيز الدوري، بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1978.

ـ **أنساب الأشراف**، تحقيق: باقر الحمودي، بيروت: دار التعارف للمطبوعات 1977.

○ **بنو، جورج.**

ـ **تاريخ جهنم**، ترجمة: أنطوان هاشم، بيروت: منشورات عويدات.

○ **بنيامين، التُّطيلي (ت569هـ).**

ـ **رحلة بنيامين**، ترجمة: عزرا حداد، بغداد: مطبعة الأديب 1962.

○ **التَّنوخي، أبو علي المُحسِّن (ت384هـ).**

ـ **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق: عبود الشَّالجي، طبع خاص 1971 ـ 1973.

ـ **الفرج بعد الشِدَّة**، تحقيق: عبود الشَّالجي، بيروت: دار صادر 1978.

○ **التَّوحيدي، أبو حيان علي بن محمد (ت414هـ).**

ـ **البصائر والذَّخائر**، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دمشق 1964.

ـ **الرِّسالة البغدادية**، تحقيق: عبود الشَّالجي، بيروت: دار الكتب 1980.

ـ **مثالب الوزيرين**، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دمشق: دار الفكر 1998.

○ **الثَّعالبي، أبو منصور عبد الملك (ت429هـ).**

ـ **يتيمة الدهر**، تحقيق: مفيد قمحية، بيروت: دار الكتب العلمية 1983.

○ **الجاحظ، أبو عمرو عثمان بن بحر (ت255هـ).**

ـ **البيان والتبيين**، تحقيق حسن السَّنوبي، القاهرة: المطبعة الرَّحمانية 1931.

ـ **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السَّلام هارون، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة 1950.

ـ **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السَّلام هارون، بيروت: دار الجيل.

ـ **البيان والتبيين**، تحقيق: عبد السَّلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي 1998.

ـ **كتاب الحيوان**، تحقيق: عبد السَّلام هارون، مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

ـ **كتاب القول في البغال**، تحقيق: شارل بلا، مصر: مطبعة البابي 1955.

○ **الجرجاني، علي بن محمد (ت816هـ).**

ـ **التَّعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية 1995.

○ **جواد، مصطفى** (ت1969) وسوسه، **أحمد** (1982).
ـ **دليل خارطة بغداد**، بغداد: المجمع العلمي العراق 1958.
○ **الجواهري، محمد مهدي** (ت1997).
ـ **الدِّيوان**، بيروت: بيسان للنَّشر والتوزيع والإعلام 2000.
ـ **ذكرياتي**، دمشق: دار الرافدين، 1991.
○ **حتي، فيليب.**
ـ **تاريخ العرب**، بيروت: دار غندور للطباعة ولنشر 1993.
○ **حرز الدين، محمد** (ت1945).
ـ **مراقد المعارف**، تحقيق: محمد حسين حرز الدين، النجف: مطبعة الآداب 1971.
○ **الحسني، هاشم معروف.**
ـ **التَّصوف والتشيع**، بيروت: دار القلم 1979.
○ **الحموي، ابن واصل** (ت697هـ).
ـ **تجريد الأغاني**، القاهرة: مطبعة مصر: 1956.
○ **الحموي، ياقوت** (ت626هـ).
ـ **معجم الأدباء**، تحقيق: مرجيلوت، مصر: مطبعة هندي بالموسكي 1952.
ـ **معجم الأدباء**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامية 1993.
ـ **معجم البلدان**، بيروت: دار صادر 1955.
○ **الحميري، أبو سعيد نشوان** (ت573هـ).
ـ **الحُور العَين** عن كتب العِلم الشَّرائف دون النِّساء العفائف، تحقيق: كمال مصطفى، بيروت: دار آزال 1985.
○ **الحنبلي، ابن العماد شهاب الدين** (ت1023هـ).
ـ **شذرات الذَّهب في أخبار مَنْ ذهب**، تحقيق: الأرانوط، بيروت: دار ابن كثير 1999.

○ **الحنفي، ابن أبي الوفاء عبد القادر القرشي** (ت775).

ـ **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية**، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، هجر: 1993.

○ **خصباك، جعفر** (ت1994).

ـ **العراق في عهد المغول الإيلخانيين**، بغداد: مطبعة العاني 1968.

○ **الحكيم، آية الله محسن** (ت1970).

ـ **مستمسك العروة الوثقى**، بيروت: دار إحياء التراث العربي 1391هـ.

○ **الحلاج، الحسين بن منصور** (قتل 309هـ).

ـ **ديوان الحلاج**، يليه كتاب الطَّواسين، جمع: مصطفى كامل الشِّيبي، كولونيا: منشورات الجمل 1997.

○ **خسرو، ناصر** (481هـ).

ـ **سفر نامه**، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت: دار الكتاب الجديد.

○ **خليفات، عوض محمد.**

ـ **نشأت الحركة الإباضية**، عُمان: 1978.

○ **الخميني، روح الله الموسوي** (ت1989).

ـ **تحرير الوسيلة**، طهران: منشورات مكتبة اعتماد.

○ **الخوئي، آية الله أبو القاسم** (ت1992).

ـ **معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرُّواة**، بيروت: 1983.

○ **الخياط، عبد الرحيم** (ت299هـ).

ـ **الانتصار والرَّد على ابن الرَّاوندي الملحد**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1957.

○ **الدَّارقطني، الحافظ علي بن عمر** (ت385هـ).

ـ **الإلزامات والتَّتبع**، تحقيق: مقبل الوادعي، بيروت: دار الكتب العلمية 1985.

○ **داول، أركون.**

ـ **تاريخ الجماعات السرية**، عبد الهادي عبد الرحمٰن، الرباط: تانيت للنشر 1993.

○ **الدَّينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (ت282هـ).**

ـ **كتاب النَّبات**، تحقيق: بز لوين، ليدن المحروسة: مطبعة بريل 1953.

○ **الذَّهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ت748هـ).**

ـ **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرِّسالة، 1982.

○ **الرَّازي، نجم الدين (ت654هـ).**

ـ **مرصاد العباد من المبدء إلى المعاد (فارسي)**، إيران: انتشارات سناني.

○ **الرَّفاء، السِّري الموصلي (ت362هـ).**

ـ **المحب والمحبوب والمشموم والمشروب**، تحقيق: مصباح غلاونجي، دمشق: دار الفكر 1986.

○ **رفسنجاني، هاشمي.**

ـ **حَياتي**، ترجمة: دلال عباس، بيروت: دار الساقي 2005.

○ **سابايارد، نازك.**

ـ **كلُّ ما قاله ابن الرُّومي في الهجاء**، لندن: دار السَّاقي 1988.

○ **سبط ابنِ الجوزي، يعقوب (ت654هـ).**

ـ **مرآة الزَّمان في تاريخ الأعيان**، حيدر أباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية 1950 ـ 1951.

○ **السُّبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت771هـ).**

ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، مصر: مطبعة ـ البابي الحلبي 1966.

○ **السَّمائلي، الشيخ سالم محمود.**

ـ **إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشَّعثاء**، تحقيق: سيدة كاشف، القاهرة: 1979.

ـ **أصدق المناهج في تمييز الإباضية عن الخوارج**، تحقيق: سيدة كاشف، القاهرة: 1979.
ـ **عُمان عبر التاريخ**، مسقط: 1995.
○ **سميرنوف، أفغراف.**
ـ **تاريخ الكنيسة المسيحية**، تعريب: المطران الكسندروس جحا، حمص: مطرانية الروم الأرثوذكس 1964.
○ **السَّواح، فراس.**
ـ **لغز عشتار**، دمشق: دار المنارة 1990.
○ **سوسه، أحمد (ت1982).**
ـ **فيضانات بغداد**، بغداد: مطبعة الأديب 1965.
ـ **حضارة وادي الرافدين بين الساميين والسومريين**، بغداد: دار الرشيد للنشر 1980.
○ **السَّيد، فؤاد صالح.**
ـ **معجم الألقاب والأسماء المستعارة في التاريخ العربي الإسلامي**، بيروت: دار العلم للملايين 1990.
○ **السَّيف، توفيق.**
ـ **ضد الاستبداد**، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، الدَّار البيضاء: المركز الثقافي 1999.
○ **السَّيوطي، جلال الدين (ت911هـ).**
ـ **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية 1987.
ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة البابي 1964.
○ **الشَّابشتي، علي بن محمود (ت388هـ).**
ـ **الدَّيَّارات**، تحقيق: كوركيس عواد، بغداد: مطبعة المعارف 1951.
○ **شرف، موسى صالح.**
ـ **فتاوى النساء العصرية**، بيروت، دار الجيل 1988.

○ **الشَّالجي، المحامي عبود** (ت1996).

ـ **موسوعة الكنايات العامية البغدادية**، بيروت: مطبعة دار الكتب 1982.

○ **الشَّعراني، عبد الوهاب أحمد** (ت973هـ).

ـ **الطبقات الكبرى**، مصر: مكتبة محمد صبيح وأولاده.

○ **الشَّنقيطي، محمد الأمين الجنكي** (ت1973).

ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، بيروت: عالم الكتب.

○ **الشَّكَعة، مصطفى** (ت2011).

ـ **إسلام بلا مذاهب**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية 2005.

○ **الشَّهرستاني، محمد بن الكريم** (ت548هـ).

ـ **الملل والنِّحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة.

○ **شهري، محمد الرَّي**.

ـ **ميزان الحكمة**، بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر 1985.

○ **الشوك، علي**.

ـ **جولة في أقاليم اللغة والأسطورة**، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر 1994.

○ **الشِّيرازي، محمد الحسيني** (ت2001).

ـ **الفقه**، بيروت: دار العلوم 1988.

○ **الصَّابئ، أبو الحسن الهلال بن المُحسن** (ت448هـ).

ـ **رسوم دار الخلافة**، تحقيق: ميخائيل عواد، بغداد: مطبعة العاني 1964.

○ **الصَّفدي، صلاح الدين خليل بن إيبك** (ت764هـ).

ـ **الوافي بالوفيات**، استانبول: مطبعة الدولة، 1931 ودار فرانز شتايز 1969.

○ **الصَّنعاني، الأمير محمد بن إسماعيل** (ت1768).

ـ **رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار**، تحقيق الشيخ الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي 1984.

○ **الصُّولي، محمد بن يحيى** (ت335هـ).

ـ **كتاب الأوراق ـ قسم أخبار الراضي بالله والمتقي لله**، تحقيق: ج، هيُوث، دن، القاهرة: الهيأة العامة لقصور الثَّقافة 2004 منسوخ عن طبعة الكتاب 1935.

○ **الطَّالقاني، محمد حسن**.

ـ **الشَّيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها**، بيروت: الآمال للمطبوعات 1999.

○ **الطَّباطبائي، محمد حسين** (ت1982).

ـ **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ترجمة عن الفارسية وتقديم محمد مهدي الآصفي، بيروت: الدار الإسلامية 1982.

○ **الطَّاهر، علي جواد** (ت1996).

ـ **الباب الضيق**، بغداد: شركة المعرفة للنشر والتوزيع 1990.

○ **الطَّبراني، الحافظ سليمان بن أحمد** (ت360هـ).

ـ **المُعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الجمهورية العراقية: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ إحياء التراث الإسلامي 1986.

○ **الطَّبرسي، الفضل بن الحسن** (ت548هـ).

ـ **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار المعرفة، 1986.

○ **الطَّبري، محمد بن جرير** (ت310هـ).

ـ **جامع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار المعرفة 1980.

ـ **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: عبد علي مهنا، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1998.

ـ **تاريخ الأمم والملوك**، بيروت: دار الكتب العلمية 2001.

○ **الطَّهراني، أغا بزرك** (ت1970).

ـ **الذَّريعة إلى تصانيف الشِّيعة**، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثالثة. ـ الطَّوسي، أبو جعفر محمد بن حسن (ت460هـ).

ـ **الخلاف**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي (1407هـ).

○ **عبد الرازق، علي** (ت1966).

ـ **الإسلام وأُصول الحكم**، تونس: دار الجنوب 1996.

○ **العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي** (852هـ).

ـ **لسان الميزان**، بيروت: دار الفكر 1987.

○ **العسكري، مرتضى** (ت2007).

ـ **عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى**، بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع 1991.

○ **العلواني، الشيخ طه جابر.**

ـ **لا إكراه في الدين**، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام حتى اليوم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية 2003.

○ **العلوي، هادي** (ت1998).

ـ **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، بيروت: دار الطليعة 1983.

○ **علي، جواد** (ت1987).

ـ **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بغداد: مكتبة النهضة وبيروت: دار الملايين 1976 ـ 1978.

○ **عمارة، محمد.**

ـ **الإسلام وأُصول الحكم لعلي عبد الرازق**، دراسة ووثائق، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2000.

○ **عوض، عوض.**

ـ **محاكم التفتيش في أسبانيا**، القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان 2002.

○ **الغروي، السَّيد محمد.**

ـ **مع علماء النَّجف الأشرف**، بيروت: دار الثَّقلين 1999.

○ **الغزالي، أبو حامد (ت505هـ).**

ـ **مكاشفة القلوب المُقرب إلى حضرة علام الغيوب.**

ـ **فضائح الباطنية أو المستظهري**، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر 1964.

ـ **نصيحة الملوك (فارسي)**، تحقيق: جلال همائي، طهران: درجايخانة، مجلس در طهران 1317هـ.

○ **الفارابي، أبو نصر محمد (ت339هـ).**

ـ **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية 1968.

○ **الفرزدق، همام بن غالب (ت110هـ).**

ـ **الديوان**، بيروت: دار صادر 1960.

○ **فروخ، عمر.**

ـ **تاريخ الأدب العربي**، بيروت: دار الملايين 1969.

○ **الفيروزأبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ).**

ـ **تحفة الأبيه فيمن نُسب إلى غير أبيه**، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مطبعة مصطفى البابي 1972.

○ **القاضي، عياض (ت544هـ).**

ـ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب ابن مالك**، تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة.

○ **القرطبي، شمس الدين (ت671هـ).**

ـ **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، تحقيق: أحمد حجازي السقا.

○ **القزويني، أمير محمد الكاظمي.**

ـ **الشِّيعة وعقائدهم وأحكامهم**، الكويت: مؤسسة محمد رفيع حسين معرفي 1996.

○ **القزويني، زكريا محمد (ت682هـ).**

ـ **عجائب المخلوقات**، مصر: مطبعة البابي 1970.

○ **القلقشندي، أحمد بن عبد الله (ت821هـ).**

ـ **صبح الأعشى**، القاهرة: المطبعة الأميرية 1913.

○ **القشيري، أبو القاسم عبد الكريم (ت365هـ).**

ـ **الرِّسالة القشيرية**، تحقيق: فير حسن، باكستان: المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية.

○ **القيرواني، إبراهيم بن علي الحصري (ت453هـ).**

ـ **زهر الآداب وثمر الألباب**، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1969.

○ **القيرواني، الحسن بن رشيق (ت نحو 463هـ).**

ـ **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، تحقيق: النَّبوي شعلان، القاهرة: مكتبة الخانجي.

○ **القيسي، ناهض عبد الرزاق.**

ـ **النُّقود في العراق**، بغداد: بيت الحكمة 2002.

○ **كاشف الغطاء، الإمام محمد حسين (ت1954).**

ـ **أصل الشيعة وأُصولها**، بيروت: دار المطبوعات 1993.

○ **كحالة، عمر رضا (ت1987).**

ـ **أعلام النِّساء**، في عالمي العرب والإسلام، دمشق: المطبعة الهاشمية، 1959.

○ **الكليني، محمد بن يعقوب (ت329هـ).**

ـ **الفروع من الكافي**، بيروت: دار التَّعارف 1401هـ.

○ **الكواكبي، عبد الرحمٰن** (ت1902).

ـ **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق 2007.

○ **لويس، برنارد.**

ـ **الحشاشون، فرقة ثورية في تاريخ الإسلام**، ترجمة: محمد العزب موسى، بيروت: دار المشرق العربي الكبير 1980.

○ **ماسنيون، لويس** (ت1962).

ـ **كتاب أخبار الحلاج**، كولونيا: منشورات الجمل 1999، عن الطبعة الأولى 1936.

○ **الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد** (ت450هـ).

ـ **الأحكام السلطانية**، بيروت: دار الفكر، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1966.

○ **المُبرد، أبو العباس محمد بن يزيد** (ت285هـ).

ـ **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت ـ صيدا: المكتبة العصرية 2006.

○ **المجلسي، محمد باقر** (ت1111هـ).

ـ **بحار الأنوار**، بيروت: مؤسسة الوفاء 1983.

○ **المُحبي، محمد أمين بن فضل الله** (ت1111هـ).

ـ **نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة**، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (1328هـ).

○ **المرتضى، أبو القاسم علي بن الطاهر** (ت436هـ).

ـ **آمالي المرتضى في التفسير والحديث والأدب** 1907.

○ **المرزباني، محمد بن عمرا** (ت384هـ).

ـ **معجم الشُعراء**، القاهرة: مكتبة القدسي (1354هـ).

ـ **الموشح**، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة: دار نهضة مصر 1965.

○ مرعي، عيد.

ـ **قوانين بلاد ما بين النهرين** (ترجمة وإعداد)، دمشق: دار الينابيع 1995.

○ **المسعودي، أبو الحسن علي (ت346هـ).**

ـ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: شارل بلا، بيروت: الجامعة اللبنانية 1965 ـ 1973.

○ **مسكويه، محمد بن يعقوب (ت421هـ).**

ـ **تَجارب الأمم وتَعاقب الهمم**، تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت: دار الكتب العلمية (بيضون) 2003.

ـ **تجارب الأمم**، مصر: شركة التمدن الصناعية 1914 ـ 1915.

○ **معمر، علي يحيى.**

ـ **الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث**، مسقط: وزارة التُّراث القومي والثَّقافة 2000.

○ **مُغَلْطاي، الحافظ علاء الدين الحنفي (ت762هـ).**

ـ **الواضح المبين في ذِكر مَنْ استشهد من المحبين**، بيروت: الانتشار العربي 1997.

○ **مَغنية، محمد جواد (ت1979).**

ـ **تجارب محمد جواد مَغنية**، بيروت: دار الجواد 1980.

○ **المقريزي، تقي الدِّين أحمد بن علي (ت845هـ).**

ـ **النقود الإسلامية أو شذور العقود في ذكر النقود**، النَّجف: المكتبة الحيدرية 1967.

○ **الموسوي، العباس بن علي (ت1180هـ).**

ـ **نزهة الجليس ومنية الأديب الأنيس**، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية 1967.

○ **الموسوي، عبد الحسين شرف الدين (1957).**

ـ **المراجعات**، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات 1983.

○ **مؤلف مجهول (القرن الثامن الهجري).**

ـ **كتَاب الحَوادث**، تحقيق: بشار عوَّاد معروف وعِماد عبد السَّلام، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1997.

○ **النَّجار، عامر.**

ـ **الإباضية ومدى صلتها بالخوارج**، القاهرة: دار التعارف 1993.

○ **النَّديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق (ت438هـ).**

ـ **الفهرست**، بيروت: دار المسيرة، ط الثالثة 1988.

○ **نغرين، جيوِرايد.**

ـ **مَاني والمانوية**، دراسة لديانة الزندقة وحياة مؤسسها، ترجمة: سُهيل زكار، دار حَسان للطِّباعة والنَّشر 1985.

○ **الهادي، يوسف.**

ـ **إعادة كتابة التاريخ**، إسقاط الخلافة العباسية إنموذجاً، لندن: مؤسسة الوسط 2009.

○ **النَّوبختي، الحسن بن موسى (ت299هـ).**

ـ **فرق الشِّيعة**، تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية 1936.

○ **النُّويري، شهاب الدين (ت733هـ).**

ـ **نهاية الأرب في فنونِ الأدب**، القاهرة: دار الكتب المصرية 1935.

○ **النِّيسابوري، سعيد بن محمود (القرن الخامس الهجري).**

ـ **مسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق: معن زيادة، بيروت: 1979.

○ **الهجويري، علي بن عثمان (ت470هـ).**

ـ **كشف المحجوب**، ترجمة: نيكلسون إلى الإنكليزية، ليدن: 1911.

ـ **كشف المحجوب**، ترجمة إسعاد عبد الهادي قنديل، مصر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1974.

○ **الهمداني، الوزير رشيد الدين فضل الله (قتل 718هـ).**

ـ **جامع التواريخ**، تاريخ غازان خان، ترجمة: فؤاد عبد المعطي الصياد، القاهرة: الدار الثقافية للنشر 2000.

ـ **جامع التواريخ**، تاريخ المغول.، تاريخ هولاكوخان، ترجمة: جماعة من المترجمين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي.

○ **هنتس، ڤالتر.**

ـ **المكاييل والأوزان الإسلامية وما يُعادلها في النِّظام المتري**، ترجمة: كامل العَسلي، عَمان: الجامعة الأُردنية 2001.

○ **الهندي، علاء الدين المتقي (ت975هـ).**

ـ **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، حلب: مكتبة التراث الإسلامي.

○ **ديورانت، ول.**

ـ **قصة الحضارة**، الجامعة العربية ـ الدائرة الثَّقافية.

○ **الواحدي، علي بن أحمد النِّيسابوري (ت468هـ).**

ـ **أسباب النزول**، تحقيق: لجنة إحياء التُّراث، بيروت: دار ومكتبة الهلال 1985.

○ **الوردي، علي** (ت1995).

ـ **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، بغداد: مطبعة الرَّشاد 1969 ـ 1979.

○ **الوهراني، ركن الدين محمد بن محمد (ت575هـ).**

ـ **منامات الوهراني**، تحقيق: إبراهيم شعلان ومحمد نغش، القاهرة: 1968.

○ **اليعقوبي، أحمد بن واضح (ت297هـ).**

ـ **تاريخ اليعقوبي**، بيروت: دار صادر.

- **ديوان النهضة**، الإمام محمد عبده، جمع: أدونيس وخالدة سعيد، بيروت: دار الملايين 1983.
- **فتاوى علماء البلد الحرام**، جمع خالد بن عبد الرحمٰن بن علي الجريسي.
- **الكتب الستة**، موسوعة الحديث الشريف، صحيح البخاري، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة 2000.
- **قاموس الكتاب المقدس**، القاهرة: دار الثقافة، دار الجيل للطباعة 1994، الطبعة الأولى: الكتاب المقدس، بيروت: دار المشرق 1997. 1894.
- **كتاب المسبار**، مركز المسبار للبحوث والدِّراسات، الكتاب 43 العام 2010.
- **الكتاب المقدس**، بيروت: دار المشرق 1997.
- **نهج البلاغة**، شرح: محمد عبده، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- **نهج البلاغة**، تحقيق وتنسيق: علي الأنصاريان، دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية 2008.

الفهارس

1 ـ فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
وعلم آدم الأسماء كلها	البقرة	3	350
النار التي وقودها الناس والحجارة	البقرة	24	311
فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين	البقرة	29	296
وإذا قال ربك... ما لا تعلمون	البقرة	30	360
ومن يرغب... نفسه	البقرة	130	13
ويسألونك عن الشهر... يقاتلونكم	البقرة	217	68
يا أيها الذين آمنوا... لعكم تتفكرون	البقرة	219	145 ـ 146
لا إكراه في الدين	البقرة	256	141، 163، 169، 172، 218

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
قل يا أهل الكتاب... بأنا مسلمون	آل عمران	64	148
قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون	آل عمران	70	148
وقالت طائفة من أهل الكتاب	آل عمران	72	14
وليحكم أهل الإنجيل... هم الفاسقون	آل عمران	110	147
ولا تحسبن الذين... أجر المؤمنين	آل عمران	169 ـ 170	109
وآتوا النساء صدقاتهن نحلة	النساء	4	14
يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين	النساء	11	145
وإن خفتم ألا تقسطوا... ألا تعدلوا	النساء	30	144
يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون	النساء	43	145 ـ 146
ولن تستطيعوا.... ولو حرصتم	النساء	129	68 ـ 145
وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم	النساء	156	307

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم	النساء	176	145
اليوم أكملت... الإسلام دينا	المائدة	3	31
اليوم أحل لكم الطيبات... الكتاب من قبلكم	المائدة	5	147
فاحكم بينهم... آتاكم	المائدة	48	74
ولا تتبع... تختلفون	المائدة	48	39
يا أيها الذين آمنوا... يهدي القوم الظالمين	المائدة	51	148
الله أعلم حيث يجعل رسالته	الأنعام	124	86
قال النار مثواكم... حكيم عليم	الأنعام	128	299
قل لا أجد... ربك غفور رحيم	الأنعام	145	145
ولتجدن أقربهم... لا يستكبرون	المائدة	51	147
يا أيها الذين آمنوا... فهل أنتم منتهون	المائدة	90 ـ 91	145
وقلنا يا آدم... لكما عدو مبين	الأعراف	19 ـ 22	203

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
وأعِدوا لهم... الله يعلمهم	الأنفال	60	73، 141
وإن جنحوا... السميع العليم	الأنفال	61	141
وما كان لنبي... عزيز حكيم	الأنفال	67	67، 143
فإذا انسلخ... غفور رحيم	التوبة	5	67
قاتلوا الذين لا يؤمنون... وهم صاغرون	التوبة	29	148
إن الله اشترى... هو الفوز العظيم	التوبة	111	108، 176، 190
وما كان المؤمنون لينفروا... يحذرون	التوبة	122	14
وما كان الناس... يخلقون	يونس	18	39، 74
ولو شاء ربك... مختلفين	هود	118	39، 74
واتبعت ملة... شيء	يوسف	38	13
يا صاحبي السجن... فيه تستفتيان	يوسف	41	146 ـ 147
ومن ثمرات النخيل... لقوم يعقلون	النحل	67	147
إن الله يأمر بالعدل والإحسان	النحل	90	155
ولو شاء الله... تعملون	النحل	93	74

الآية	السورة	رقمها	الصفحة
والسماء ذات البروج... العزيز الحميد	البروج	1 ـ 8	50
وإلى الأرض كيف سطحت	الغاشية	20	206
فمن يعمل مثقال ... ذرة شراً يره	الزلزلة	7 ـ 8	113
قل يا أيها الكافرون... لكم دينكم ولي دين	الكافرون	1 ـ 6	143

2 ـ فهرس الأحاديث النبوية

3 ـ فهارس الأعلام

(ابن)

(أبو)

(أ)

(ب)

(ت)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

4 ـ فهرس البلدان والأماكن والمواضع

(ب)

(ت)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ن)

(هـ)

(و)

5 ـ فهرس الأمم والقبائل والطوائف والفرق والجماعات

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

المحتوى